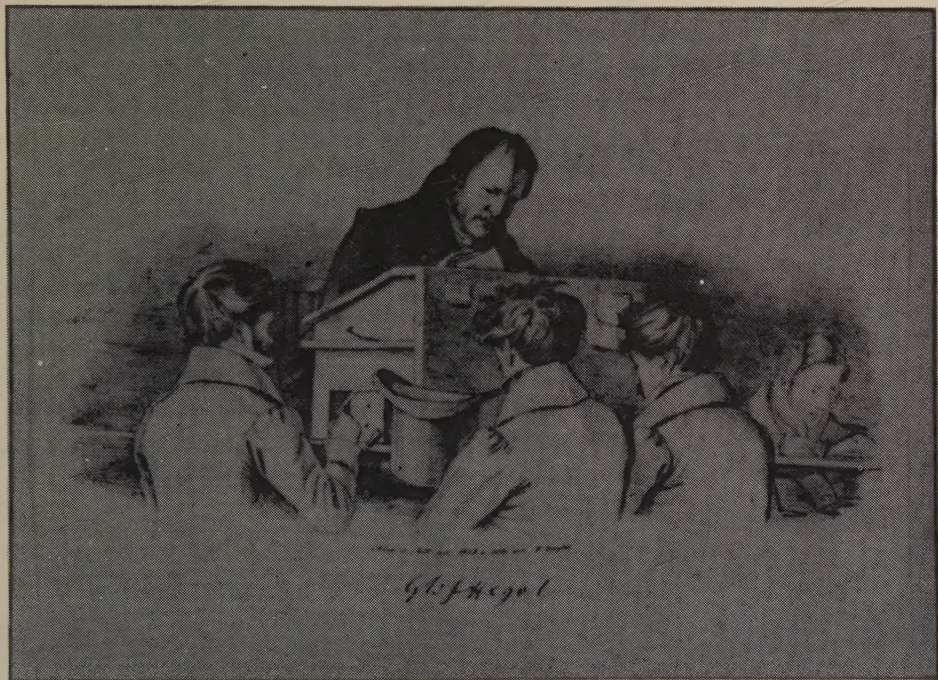


Carl-Göran Heidegren



Filosofi och revolution

Hegels väg till visdom

Diss. Runcel
1984

Symposion

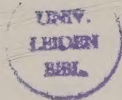
UNIT
NINETEEN
THREE

Carl-Göran Heidegren
Filosofi och revolution

Symposion avhandling, Stockholm

Carl-Göran Heidegren Filosofi och revolution

Hegels väg till visdom



Symposion avhandling, Stockholm

Heidegren, Carl-Göran
Filosofi och revolution, Hegels väg till visdom
Carl-Göran Heidegren. — Stockholm : Symposion Bokförlag
1984

© Författaren samt Symposion Bokförlag
Första upplagan februari 1984
Tryck: acupress, Lund 1984

ISBN: 91 7696 027-7

Innehåll

Förord 7

Inledning 9

Prolog 11

1. Nya herrar och nya drängar – den industriella revolutionens England 12
2. Den sovande jätten – det heliga tysk-romerska riket 16
3. Det gamla skall ej vara för evigt – revolutionens Frankrike 21
4. Den klassiska tyska filosofin som försöket att grunda
det borgerliga samhället som en rationell totalitet 28
5. En ny tid är här – några grundvalar för den moderna tanken 33
6. Förnuftets och frihetens ljus – upplysningen 36
7. Upplysningens *l'enfant terrible* – Jean-Jaques Rousseau 43
8. Ett halvhjärtat försök – den tyska upplysningen 46
9. Tyskland och den franska revolutionen 51
10. 'Allförstöraren' från Königsberg – Immanuel Kant 54
11. Revolutionens filosof – Johann Gottlieb Fichte 63
12. Tysklands arga unga män – *Sturm und Drang*-generationen 70
13. Humanism och bildning – den tyska klassicismen 78
14. 'Människans estetiska fostran' – Friedrich Schiller 83
15. Reaktionen mot upplysningen
– Johann Georg Hamann och Friedrich Heinrich Jacobi 89
16. Idén om ett högre förstånd – Kants tredje 'kritik' 95
17. Drömmens blå blomma – Jena-romantiken 97
18. Ett bedårande barn av sin tid – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 107
19. Hegels väg till visdom (I) – den unge Hegel 1770-1800 116
20. Hegels väg till visdom (II) – Hegel i Jena 1801-1807 130

Slutord: Ugglan lyfter 150

Noter 152

English summary 186

Förord

Redan 1867 varnade Marx för att behandla Hegel som en 'död hund'; den moderna svenska filosofin har inte hörsammat den varningen. I stället har man gjort Hegel till en *persona non grata*, en varg i veum som likt en spetälsk inte får beröras. Hos mig framväxte därför tanken att skriva en introduktion till Hegels tänkande i form av en utförlig presentation av och kommentar till hans *Phänomenologie des Geistes*. Försöket att bestämma detta arbete i dess historiska tid, sociala rum och intellektuella miljö ledde mig emellertid oundvikligen till en konfrontation med hela den klassiska tyska filosofin och litteraturen. Så jag beslöt att lämna Herkules stoder långt bakom mig och att segla ut på en okänd filosofisk atlant för att där söka återfinna en förlorad kontinent. Min farkost har väl stundtals varit alltför bräcklig för att kunna motstå de faror som ryms i dessa vatten och jag har väl många gånger tyckt mig förnimma sirenernas olycksbådande sång. Trots detta tror jag mig ha funnit vissa öar i detta hav liksom ha kunnat antyda konturerna av den glömda kontinent som det ännu återstår att befolka. *Land ho!*

Ehuru filosofin som Hegel säger är något 'ensamt' och filosofen i en mening alltid är ensam med sig själv, har inte denna avhandling sprungit helt ur otrampad jord. Det av Joachim Israel hösten 1977 startade och ledda seminariet över Hegels *Phänomenologie* och *Logik*, har varit ett ständigt forum för mig och en fast punkt i min hegelska tillvaro. Samtliga deltagare i detta seglivade seminarium har all rätt att göra anspråk på delaktighet även i det föreliggande arbetet. Under de första årens arbete har vidare flera långa 'filosofiska' samtal med Bernhard Gabe varit en inspirationskälla och en vägledare. Olaf Pries har hjälpt mig med flera besvärliga översättningar och Brutus Östling har språkligt bearbetat mitt 'kladdiga' manuskript. Att jag själv allena bär ansvaret för återstående felaktigheter säger sig självt. Slutligen vill jag rikta ett tack till de närmaste vännerna, vilka kanske betytt mindre för denna avhandlings *Sosein* men desto mer för dess *Dasein*.

Lund den 10:e januari 1984
Carl-Göran Heidegren

Inledning

Filosofin är utan tvekan kronan i det andliga kungarike som den mänskliga tanken bygger at sig själv, men liksom Adam formades av jordens stoft och Afrodite fram-sprang ur vågornas skum så kan inte heller filosofin förneka sitt beroende av mäktigare element. Detta innebär att vi accepterar som en arbetshypotes tanken att en filosofi »i första hand är ett sätt för en klass 'stadd i socialt stigande' att bli medveten om sig själv», och att en filosofi förblir levande endast »så länge den praxis ur vilken den uppstått, som bär upp den och som den i sin tur belyser, själv förblir levande».¹ En omedelbar konsekvens av detta är att varje försök att förstå ett verk som Hegels *Phänomenologie des Geistes* måste föra långt utanför den tyska akademiska filosofin av år 1807 till de djupast omdanande krafter som var i verksamhet under den givna epoken. Utan detta perspektiv riskerar vi obönhörligen att ställas inför 'idehistoriens krumbukter' och bli stående med den hegelska filosofins nakna *bokstav* utan den *anda* som besjalar den. Men samtidigt får vi inte förledas till att skriva en enkel historia om 'jordandens' makt och glömma de specifika förmedlingar som låter individen och hans verk framträda i all sin verklighet. Såväl individen i historien som denna historia som livsvärld måste integreras i vår framställning, endast genom detta dubbla perspektiv kan vi ana konturerna av de Getsemane-nätter i vilka en filosofi blir till och vinner fast-het.

Det föreliggande arbetet är ett försök att förstå den hegelska filosofins genesis, en problematik som lett mig till att konfrontera hela den klassiska tyska filosofin och litteraturen, vilket givetvis är ett livsverk, men som jag ändå vill ge ett prelimi-närt bokslut över. Min utgångspunkt har därvidlag varit att den tyska idealismen all sin komplexitet till trots väsentligen låter sig förstås som ett försök att teore-tiskt grunda det borgerliga samhället som en rationell totalitet. Epokens grund-läggande problematik *var* den stora samhälleliga kris och omvälvning som akut trädde i dagen i och med 1789 års revolution i Frankrike och som på sikt skulle leda till etablerandet av en borgerlig samhällsordning. Den klassiska tyska filoso-fin kan enligt min mening inte frikopplas från denna process, utan måste förstås som dennas kritiska reflektion i tankens sfär, och detta mot bakgrund av den sa berömda 'tyska misären' (Heine).²

Ett sadant anslag leder av själva sakens natur oundvikligen till att strikta ämnes-gränser flitigt måste överskridas, liksom endast en mangfacetterad framställning kan aspirera på att göra denna problematik rättvisa. Jag ser mig dock som huvud-sakligen arbetande inom två discipliner: kunskapssociologin och den rekonstruk-tiva idéhistorien. Dels tematiseras under en given epok förhållandet mellan det mänskliga tänkandet och den sociala kontext ur vilket det framspringer, dels

görs ett försök att rekonstruera ett idéhistoriskt förlopp utifrån en specifik problematik. Dessa bägge perspektiv integreras i *en* framställning. I avsnitt 1-3 och 5-9 tecknas en mera allmän historisk-social och intellektuell bakgrund till den tyska idealismen, medan avsnitt 4 förtydligar den här endast antydda teoretiska ramen och grundläggande problematiken. Avsnitt 10-20 utgör så ett försök att i olika steg konkretisera och fördjupa denna problematik genom själva framställningen av den klassiska tyska filosofins utveckling.

Min ambition är vidare att berätta denna historia *innifrån*, och jag anknyter därför när det gäller tänkesätt och terminologi i hög grad till den tradition jag behandlar. Har detta försök slagit väl ut så borde läsaren kunna finna att min metod ingenting annat är än »medvetandet om formen för innehållets inre själv-rörelse».³ Detta framställningssätt kan måhända ge intrycket av »att man här har att göra med en konstruktion a priori»,⁴ men är i själva verket endast den ideella rekonstruktionen av det liv som finns i *saken själv*. Min ambition är alltså helt enkelt att i stället för att *tala om* dialektik låta framställningen själv *vara* dialektisk.

Jag avser att fortsätta med en utförlig presentation av och kommentar till *Phänomenologie des Geistes* utefter det perspektiv som anlagts i det föreliggande arbetet. (Förhoppningsvis skall denna fortsättning kunna färdigställas inom en inte alltför avlägsen framtid.) Vid denna tidpunkt proklamerar Hegel självmedvetet en 'ny värld's födelse' som 'filosofin i synnerhet måste välkomna och lära känna'. Denna framtidsoptimism måste förstås i relation till hans uppslutning kring Napoleon och de principer denne representerade för honom. Naturligt nog är han då också en stark supporter till det av den franske kejsaren initierade 'Rhenförbundet' (1806), inom vars ramar en reformverksamhet och allmän modernisering av Tyskland långsamt tar sin början. Hegels filosofi mot bakgrund av denna option utgör temat för denna andra del.

Jag hoppas också kunna avsluta med en framställning av hur skymningen faller över denna filosofi, hur historien själv ställer dess legitimitet i fråga, hur vishetens ugglor möter sin Brutus. I centrum för denna tredje del står åren i Berlin och den hegelska 'rättsfilosofin'. Problematiken förknippad med den senare utgör idag ett av de intressantaste forskningsområdena, som under det senaste decenniet genom upptäckten av nya manuskript i hög grad kunnat ställas i en ny dager. Här måste göras ett försök att bestämma Hegels politiska position när han anländer till Berlin 1818, liksom ett försök att bringa någon klarhet i de många turerna kring publikationen av hans *Philosophie des Rechts* (1821) och slutligen försöka visas hur de politiska och sociala oroligheterna kring 1830 på ett drastiskt sätt ställer en problemhorisont i dagen inför vilken enligt min nuvarande mening den hegelska filosofin måste kapitulera.

Så mycket om planerna. *Hic Rhodus, hic saltus!*

Prolog

Georg Wilhelm Friedrich Hegels levnadsår (1770-1831) faller inom en av de intensivaste faserna i västerlandets historia, men det var förvisso inte alla förunnat att på samma måtto deltaga i denna omvandlingsprocess. Medan England under senare hälften av 1700-talet går in i en tid av industriell revolution, som inte bara skall genomgripande omvandla dess samhälle utan också få en världshistorisk betydelse, så förbereds och genomförs i Frankrike vad som kommit att bli den klassiska borgerliga revolutionen, och vilken i samma mån kommer att kasta sin skugga långt utanför sitt lands gränser.¹ Samtidigt med dessa bägge revolutioner så sover Tyskland eller det 'heliga romerska riket av den tyska nationen' lugnt vidare i en djup politisk och ekonomisk sömn till synes utanför historien. Men med sömnen kommer också drömmarna, och i dessa är alltid gräset grönast och där växer träden alltid högst; ingenstans talade man under denna tid mera om förnuft och frihet än i Tyskland. Men det är också sörjt för att träden inte skall växa upp i himlen, och som vi skall se bar det tyska frihetsträdet tydliga spar av den jord som närt det. Innan vi försöker plocka dess frukter måste vi emellertid stifta bekantskap med den världshistoriska horisont som bildar ramen för Hegels filosofiska verk.

1. Nya herrar och nya drängar — den industriella revolutionens England

Här är inte platsen att gripa in i diskussionen kring orsakerna till den industriella revolutionen i England. Låt oss endast försöka visa på några av de metamorfoser som försigår i det engelska samhället från mitten av 1700-talet och ungefär hundra år framåt. Det mest direkt iögonfallande är kanske den kraftiga befolkningsökningen, vilken givetvis inte var en för England isolerad företeelse men som likväl var mest accentuerad där; dess befolkning nästintill tredubblades mellan 1750 och 1850¹ samtidigt som den andel av befolkningen som kunde försörja sig helt eller delvis genom eget jordbruk minskade. Vidare växte England under 1700-talet till i stort sett den enda kolonialmakten att räkna med — med kolonier, dvs marknader över hela världen och tillika en stor flotta som kunde försvara dess intressen. Att dessa bägge faktorer verkade stimulerande på såväl den inhemska efterfrågan som på exporten, såväl när det gäller jordbruks- som industriprodukter, torde stå fullt klart. Till detta kommer att England redan var befriat från inre tullar och geografiskt utrustat med korta avstånd till kusten, samtidigt som transportmöjligheterna — vägar och framförallt kanaler — vid denna tidpunkt hade avsevärt förbättrats.

Det engelska jordbruket hade sin säregna struktur. Sedan den 'ärorika revolutionen' (1688) behärskades parlamentet, i fredligt samförstånd med landets handelsbourgeoisie, helt av den jordägande aristokratin, vilken heller inte undvek att driva igenom sin vilja, ty »en stor jordegendom betydde inte bara inkomster och residens, utan också makt och kvalifikation för maktutövning».² Genom en rad inhägnadslagar kom äganderätten att koncentreras i händerna på en liten grupp av rika jordägare, samtidigt som småjordbrukarna tenderade att försvinna som klass. Inhägnadslagarna riktade sig framförallt mot de gemensamma allmänningar där bönderna hade sina kreatur, och vilka var oumbärliga för deras möjlighet att bedriva jordbruk. Resultatet blev att bönderna tvingades bort från sin jord för att endera bli lantarbetare hos en godsherre eller ansluta sig till det växande stadsproletariatet. En första våg av inhägnader hade svept över England redan under 1500-talet, då huvudsakligen för att bereda plats för den mycket lukrativa fårskötseln, och även om den dåvarande Tudor-regimen motarbetat denna utveckling, så visste Thomas More i sin *Utopia* (1516) att berätta om det orättfärdiga land där »fåren åt människor».³ Efter parlamentets triumf kunde inhägnadsrörelsen ånyo skjuta fart, för att denna gång med lagstiftningens hjälp driva den 'frie bonden' från hans mark. »Det nya», skriver Marx, »som tillkom under 18:e århundradet, bestod i att lagen själv blev ett medel vid annekteringen av allmänningarna, ehuru de stora arrendatorerna även använde sina egna metoder vid sidan därav».⁴ Dessa förändringar grep djupt in i den sociala strukturen och

bröt sönder den gamla bondekulturen, som genom generationers arbete formats till en livsstil.

Snart är landets välmaktssaga all
där rikdom göds på människors förfall.
Herrarnas ätt må blomstra . . .
men landets ära, fria odalmän,
kan, en gång skövlad, aldrig fås igen.⁵

Jordbruket antog i storgodsägarnas händer en alltmer kapitalistisk prägel, med en profitinriktad produktion för en marknad och där jorden brukades av lantarbetare vilka likt varje proletär hade att sälja sin arbetskraft. Moderniseringar och förbättrade bruksmetoder höjde snabbt produktiviteten på jorden, vilket framgår av att det engelska jordbruket lyckades mätta den egna växande befolkningen av vilken en allt större andel hade att försörja sig uteslutande genom lönearbete.⁶

Inom industrin hade förlagssystemet och manufakturindustrin visat sig alltmer oförmögna att tillgodose den växande efterfrågan. Förlagssystemet var en form av hemindustri på landsbygden som uppstod under slutet av medeltiden; en entreprenör levererade råvaror till hemmen där de bearbetades för att sedan återgå till entreprenören som sålde den färdiga produkten på marknaden. Denna första form av kapitalistisk produktion uppstod som ett försök att kringgå skrårestriktionerna. En andra form var manufakturen som koncentrerade arbetet under ett tak med en högt utvecklad arbetsdelning, men där arbetet fortfarande bedrevs på en hantverksmässig basis.⁷ De inre bristerna i dessa bägge produktionsformer — problemet att fullständigt kontrollera arbetsprocessen, de växande marginella kostnaderna och det stora behovet av arbetskraft — gjorde det emellertid omöjligt att realisera de möjligheter som fanns framförallt inom bomullsindustrin. Inhägnadssystemet och moderniseringen av jordbruket fick nämligen inte den omedelbara effekten att arbetskraft frigjordes för annan produktion. Det nya jordbruket var tvärtom ytterligt arbetsintensivt och jordbruksbefolkningen i absoluta tal snarare ökade än minskade (det var först under 1800-talet som den engelska bourgeoisie kunde glädja sig åt ett överflöd av arbetskraft). Lösningen var en produktivitetssökning medelst arbetsbesparande maskiner, vilka koncentrerades till stora fabriksenheter där också arbetsprocessen kunde kontrolleras på ett helt annat sätt. »I maskinsystemet», sammanfattar Marx, »har storindustrin en rent objektiv produktionsorganism, som för arbetaren framstår som de färdiga materiella produktionsbetingelserna».⁸

Bomullsindustrin, vars intressen var intimt förknippade med den koloniala slavhandeln, kunde på detta sätt expandera nästan gränslöst och bli den som egentligen startade den industriella revolutionen under 1700-talets sista decennier.⁹ En andra dominerande industri blev järnindustrin, vars hämsko i första hand var bristen på skog, dvs. träkol, vilket avhjälpes framförallt genom ångmaskinen som gjorde det möjligt och lönsamt att använda koks vid smältningsprocessen och därigenom befriade denna industri från dess bundenhet till vattendrag och skogsområden.¹⁰ Detta skapade ett behov av kol som kom engelsmännen att gräva allt djupare i sina kolgruvor, men också behovet av ett effektivt transport-

medel. Att den första järnvägen ledde ifrån Durhams koldistrikt till kusten (Stockton-Darlington 1825) var sålunda inte någon tillfällighet. Och med järnvägen, som inte bara slukade kol och järn utan också kapital, var den industriella revolutionen ett faktum.

Dessa förändringar ledde i sin tur till djupgående förändringar i Englands sociala landskap. De markerade inte bara en relativ förskjutning från jordbruket till industrin, utan också framträdandet av två nya sociala klasser – industribourgeoisin och proletariatet.

Den demografiska processen manifesterade sig i framväxten av industridistrikt och nya storstäder, som växte fram ur till synes ingenting. Sålunda ökade exempelvis Manchesters befolkning från 20 000 1772 till 455 000 1851.¹¹ Bomullsindustrin fann sitt förlovade land i södra Lancashire, ylleindustrin sitt i West Riding of Yorkshire, liksom gruvindustrin sitt i Northumberland. Leeds växte från 53 000 till 152 000 invånare, Birmingham från 23 000 till 181 000, och Sheffield från 46 000 till 111 000 under åren 1801-1841.¹² Förhållandena i dessa städer är lika väl kända som tragiska; trångboddhet, bristande sanitära förhållanden, sjukdomar och en allmän demoralisering. En engelsk journal som undersökt de sanitära förhållandena i städernas arbetarkvarter skriver 1843 följande: »Dessa gator är ofta så smala att en person kan kliva från fönstret på ett hus in genom grannens mittemot, samtidigt som husen är byggda så höga, våning på våning, att ljuset knappast kan tränga ned till gården eller gränden som ligger emellan dem. I denna del av staden finns varken kloaker eller andra avlopp, inte ens avträden tillhörande husen. Som en följd av detta kastas allt skräp, alla sopor och exkrementer från åtminstone 50 000 personer varje natt i rännstenen, så att, trots all gaturengörning, en ansamling av torkad smuts och illaluktande avdunstning skapas, som inte bara är en styggelse för syn- och luktsinnet, utan också i högsta grad sätter invånarnas hälsa i fara.»¹³

I dessa industridistrikt som växte upp till öar i Englands böljande landskap samlades de människor som skulle komma att utgöra det engelska proletariatet. Städerna sög villigt upp den växande befolkning som inte kunde finna sitt levebröd inom jordbruket, liksom de hantverkare som slagits ut av maskinerna, och överhuvudtaget de människor som inte kunde finna sin utkomst inom de traditionella sysselsättningarna. Dessa människor var inte främmande för att arbeta, långa och hårda arbetsdagar var inte något nytt. Vad som kränkte dem var att de fjättrades vid maskinens jämna och monotona takt, vilket berövade dem det mått av självbestämmande och därmed variation i arbetet som de var vana vid, och som förbytte yrkesskicklighetens stolthet i upprepningens apati, liksom de omänskliga förhållandena, från vilka inte ens kvinnor och barn var förskonade, som omgav arbetet.

Men i takt med att förhållandena förvärrades framväxte också kampen mot dessa förhållanden, en kamp som blev desto hårdare då denna period av ekonomisk exploatering sammanföll med en period av politisk kontrarevolution, där den begynnande arbetarrörelsen genom *the Combination Acts* från 1799 för tjugofem år framåt drevs under jorden. »Den industriella revolutionens förändrade produktionsrelationer och arbetsförhållanden», skriver E P Thompson i sin redan klassiska studie av den engelska arbetarklassens tillblivelseprocess, »patvingades inte ett ramaterial, utan den av födseln frie engelsmannen (*the free-born English-*

man) och denne som Paine hade lämnat honom, eller som metodisterna format honom. Handen vid fabriken eller strumpstickaren var också Bunyans arvtagare liksom arvtagaren till ihågkomna byrättigheter, till föreställningar om likhet inför lagen, och till hantverkstraditioner. Arbetarklassen skapade sig själv lika mycket som den skapades.»¹⁴ Den industriella revolutionen fann snart sina egna ikonoklaster – ludditema – som visade sitt hat mot maskinerna och allt vad de representerade genom att helt sonika förstöra dem. Men ur djupet av dessa traditioner utvecklade sig också långsamt en fackföreningsrörelse och ett proletärt klassmedvetande som var berett att ta strid för sina villkor, och som fann sitt första samlade politiska uttryck i Chartiströrelsen vilken växte fram under 1830-talet.

Parallellt och som processens andra sida framväxte en klass av industrikapitalister. Denna uppstod inte organiskt ur den gamla aristokratin eller handelsbourgeoisin, utan snarare ur producenternas egna led, och dess medlemmar hade den egenskapen gemensam att de i mycket liten grad hade födsel, familj och utbildning att tacka för sin framgång. »I nästan varje fall visar biografierna över dessa tidiga industrientreprenörer att de startat från blygsamma omständigheter: affärsinnehavare, hantverkare från landet, värdshusägare, lantbrukare.»¹⁵ Startande med ett litet, ofta ihopplanat kapital, tvingade att göra profit, skapades på så sätt en klass av energiska och hårt arbetande *self-made men*, vars cynism och skoningslöshet var den som utmärker de vilka gått över blod och eld för att bli vad de är. Engels berättar om sitt möte med en av dessa gentlemän på följande sätt: »En dag vandrade jag med en av dessa gentlemän ur medelklassen in i Manchester. Jag talade med honom om den vanhedrande ohälsosamma slummen, och fäste hans uppmärksamhet på de avskyvärda förhållandena i den stadsdel där fabriksarbetarna bodde. Jag förklarade att jag aldrig i hela mitt liv sett en så illa planerad stad. Han lyssnade tålmodigt för att vid gathörnet där vi skildes åt anmärka: 'Och ändå görs det en hel del pengar här. God middag, min herre'»¹⁶

2. Den sovande jätten — det heliga tysk-romerska riket

I Tyskland var förhållandena radikalt annorlunda. »Tyskland regeras på tyskt vis», skrev den berömda samtidsstatsrättsläraren J J Moser, »och det på ett sådant sätt, att ingen term hämtad från skolorna eller annorstädes, inte heller andra staters styrelsesätt, är brukliga för att göra vårt styrelsesätt begripligt.»¹ Det mest utmärkande draget var att landet inte utgjorde en politisk, ekonomisk eller religiös enhet, utan bestod av en mångfald i praktiken mer eller mindre självständiga territorier, vilka sinsemellan motarbetade varandra och var sig själva närmast, och vilka endast var löst sammanfogade med varandra inom ramarna för det från år 962 härstammande 'heliga romerska riket av den tyska nationen'. Trettioåriga kriget, som officiellt slutade 1648, hade varit en katastrof för Tyskland, inte bara i det att dess land skövlades och dess befolkning fick bära krigets lidanden. När andra nationer alltmer formade sig till enade nationalstater sjönk Tyskland tillbaka i ett feodalt kaos. Beroende på hur man räknade så kom det att bestå av ungefär trehundra eller två tusen områden med suveräna rättigheter. Det högre talet fick man när man även räknade de fria riksriddarna, som var och en innehade ett litet territorium med ett slott och ett eller två gods, och vilka erkände sig som underkastade endast kejsarens auktoritet;² det lägre när man endast räknade de fria riksstäderna och de världsliga respektive andliga furstarnas domäner. Denna splittring, livligt understödd av utländska intressen, och då framförallt franska, gjorde det omöjligt för riket att verka som en politisk enhet och makt. »I möjligheten att sluta allianser med främmande stater och i rätten till en beväpnad överhöghet, hade de större ständernas utveckling till suveränitet sin grund.»³ Kejsartiteln var inte mycket mer än ett namn i huset Habsburgs ägo, och den gemensamma riksdagen försjönk genom sin oförmåga att agera i likgiltighet och upptogs av allehanda fataliteter, liksom den högsta domstolen⁴ och rikets armé⁵ inte innebar några verkliga maktmedel för kejsaren gentemot furstarna. I Goethes *Faust* kan vi höra kejsarens skattmästare livligt beklaga tillståndet i det tysk-romerska riket:

Man finner nya herrar på var ort.
De avskyr allt vad lydnad heter,
de styr och ställer, vi ser på.
Vi har skänkt bort så många rättigheter,
att intet av vår rätt tycks återstå.⁶

Om riket således som en helhet saknade en stark centralmakt så utvecklades i stället dess olika territorier mot en allt större självständighet, där stora som

små furstar försökte driva en egen politisk vilja, ivriga att försvara sina så kallade 'tyska friheter'. Man byggde upp egna stående arméer och ämbetsmannakårer liksom man hade egna lagar, tullar, helgdagar och ofta ett eget myntväsen; ett styrelsesätt som i bästa fall, när fursten underordnade sina privata intressen vad han ansåg vara sin plikt gentemot det allmänna, skulle kunna kallas för en 'upplöst absolutism'. Betydligt vanligare var att de lokala furstarna styrde sina områden som om dessa endast var en förlängning av deras egen kropp, vilket resulterade i ett otroligt godtycke, fåfängt slöseri och allmänt maktmissbruk. Kring de furstliga hoven samlades också, efter fransk modell, en hovadel angelägen om att röna furstens gunst, för att därigenom kunna vinna ett personligt inflytande och makt eller åtminstone ha en behaglig tillvaro bestående av hovlivets alla konstlade aktiviteter garanterad.

Under 1700-talet kom emellertid händelseutvecklingen i Tyskland att alltmer domineras av rivaliteten mellan Österrike och Preussen, vilka efter westfaliska freden växt fram som de två absolut starkaste staterna inom riket.⁷ Dessa bägge var de enda som kunde underbygga sin politiska vilja med en kvalificerad militär makt, och riket tenderade därför under den senare hälften av 1700-talet att splittras upp i en österrikisk och en preussisk intressesfär. Den motsättning som det tysk-romerska riket bar på, och då framförallt Österrike i vars ägo kejsarkronan var, var således att de olika territorierna alltmer formade sig till självständiga stater, en utveckling som emellertid endast kunde betyda det gamla rikets sönderfall då detta väsentligen vilade på en hierarkisk rättsordning; statsuveränitet och riksförfattning var och förblev två oförenliga storheter. Detta lämnade dörren öppen för ett makt- och intrigspel, ofta med utländska intressen inblandade, som bildade en härva så djup att det öga som försökte se ner däri och utgrunda dess vägar obönhörligen måste drabbas av svindel.⁸

Dessa förhållanden lämnade också oftast dörren öppen för den gamla dominerande klassen, den jordägande aristokratin eller junkrarna som de kallades i öst, att fortsätta sin dominans, då furstarna i de flesta fall var beroende av dessa för sin makt. Furstarnas undertryckande av ständerna motsäger inte detta, snarast ersattes en form av dominans av en annan, en direkt politisk dominans av ett privilegium på högre tjänster och tysta överenskommelser. »I triangelkampen mellan furstarna och de två stånden var städerna i allmänhet de mest åsidosatta, medan adeln vann såväl ett erkännande av sin privilegierade position i den lokala sfären som företrädde inom den absolutistiska statens militära och civila förvaltning.»⁹ Man behöll sina privilegier samtidigt som de motprestationer varmed dessa ursprungligen motiverats alltmer föll i glömska eller helt enkelt förlorade sin grund i den förändrade historiska kontexten. Detta innebar också att den stora massan av befolkningen, bönderna, ehuru mera markerat i de östra än i de västra delarna, där de traditionella feodala förpliktelserna i allmänhet ersatts av betalning i pengar till jordägaren (*Grundherrschaft*), förblev i ett tillstånd av livegenskap eller 'ärftlig underdanighet' som det kallades,¹⁰ utan rätt att flytta från godset och underkastade godsherrens domsrätt (*Gutherrschaft*). Så var fallet inte minst i Preussen där junkrarna härskade oinskränkt på sina gods. Hur mycket en 'statens förste tjänare' som Fredrik den store än avskydde livegenskapen och ansåg den barbarisk, så kunde han inte rubba dess fortsatta existens.¹¹ Bakgrunden till detta var arméns dominerande position. Denna var helt enkelt garanten

för att de olika staterna skulle kunna driva en egen politik, och i armén förde junkrarna befälet. Preussens styrka vilade t ex helt på dess armé, där priset för junkrarnas lojalitet var fria händer gentemot bönderna. Detta var den 'järnskjorta'¹² som band landet till dess feodala grund.¹³ En annan följd av detta var att statsutgifterna i hög grad tvangs att koncentreras till armén som slukade det mesta av de skatter som vilade tungt på borgerskapet och bönderna.

Sådana var förhållandena i det heliga tysk-romerska riket, denna märkliga skapelse, »outgrundlig i det stora och outtömlig i det lilla».¹⁴ Till övervägande delen, och då framförallt öster om Elbe, grundat på feodala relationer och med en klassstruktur som tycktes gjuten i cement.¹⁵ Den österrikisk-preussiska dualismen kom vidare att alltmer kasta sin skugga över förhållandena och utvecklingen i Tyskland. För de mindre territorierna var när 1700-talet gick mot sitt slut en neutralitetspolitik i det närmaste en praktisk omöjlighet. Alltmedan riket i sin helhet och riksförfattningen tenderade att bli en bricka i de bägge stormakternas diplomatiska spel, vilket såväl Josef den II:s rikspolitik som det av Fredrik den store slutligen initierade 'fursteförbundet' med all tydlighet visar.¹⁶

Det är uppenbart att dessa förhållanden inte stimulerade en ekonomisk utveckling. Vad som komplicerade saken ytterligare var de redan nämnda stora skillnaderna som existerade mellan de östra och västra delarna. Öster om Elbe var junkrarnas förlovade land. Där härskade de på feodal basis som jordbruksproducenter. Den så kallade 'böndernas frigörelse' som genomfördes i Preussen efter landets katastrofala nederlag mot Napoleon bröt på intet sätt deras makt, utan dess viktigaste effekt var att förvandla böndernas legala status från livegenskap till formellt fria jordproletärer. Och så länge dessa junkrar behärskade armén och den högre byråkratin så kunde den tyska bourgeoisin endast med svårighet göra sin röst hörd. I städerna var fortfarande skråna dominerande inom produktionen, och dessa fortsatte att producera enligt gamla sedvänjor och för en begränsad lokal marknad, även om de olika furstarna i takt med att de anammade en merkantilistisk ekonomisk politik sökte kringgå dess restriktioner och bryta dess makt. Inom själva hantverkstraditionen blev samtidigt tendensen till en bestående polarisering mellan mästare och gesäller alltmer tydlig; möjligheterna för en gesäll att själv uppnå mästarevärdighet hade vid denna tid avsevärt minskat. På detta sätt började ett förindustriellt proletariat att uppstå, för vilket den gamla bindningen till 'huset' övergått i en lönerelation. »Så länge gesälltiden endast var ett stadium på vägen till mästerskap, var de ur underordningsrelationen och den nära samvaron naturligt uppstående spänningarna förhållandevis lätta att neutralisera. Detta ändrade sig när tillträdesutsikterna för framtida mästare alltmer försämrades, och en allt högre procentandel gesäller degraderades till inom skrået utbildade kroppsarbetare och fräntogs möjligheten till ett ståndsmässigt äktenskap. Den tidigare sig huvudsakligen på generationsskillnader grundade motsatsen började inom denna grupp alltmer att ombilda sig till en samhällelig-ekonomisk sådan.»¹⁷ Hantverkstraditionerna höll sig emellertid vid gott liv till långt in på 1800-talet, och även om de växande kraven på en produktion i större kvantiteter utgjorde ett hot mot dess fortsatta existens, så skulle dess ideal för en lång tid framåt prägla stora delar av det tyska borgerskapet. Tyskland hade vid världshandelns renässans under slutet av medeltiden varit en viktig mellanhand för varor från orienten och nordösteuropa. I de norra delarna

längs Östersjökusten hade Hansastäderna varit dominerande. I de södra hade köpmanna- och finansstäder som Augsburg och Nürnberg, vilka också berikades av de stora metallfyndigheterna i dess omgivning, intagit en dominerande position. Mellan dessa bägge områden fanns städerna i Rhenlandet. Men genom de stora geografiska upptäckterna förflyttades världshandelns centrum till Europas västkust. Och i konkurrensen från de framväxande nationalstaterna kom det ekonomiskt och politiskt splittrade Tyskland obönhörligen till korta. Denna process fullbordades genom det trettioåriga kriget som spolierade mycket av den tyska handelsbourgeoisins ansträngningar, med resultatet att hela den kapitalistiska utvecklingen avstannade och borgerskapet alltmer anpassade sig till sin feodala omgivning. Det tyska stadsväsendet erfor en kraftig tillbakagång som ännu under 1700-talets sista hälft var långt ifrån reparerad.¹⁸ Den ledande tyska handelsstaden under detta århundrade var Hamburg, som på grund av sitt fördelaktiga läge anlitas såväl av de engelska som holländska handelskompanierna.¹⁹ Genom dess liberala politik mot judiska och protestantiska flyktingar kunde en borgerlig kultur alltmer utveckla sig där. Vi måste vidare skilja mellan fria riksstäder och landsstäder, av vilka de förra vanligen styrdes oligarkiskt av dess rikaste familjer, medan de senare var underkastade den lokale furstens vilja, och där dess patricierfamiljer lockades av det furstliga hovet liksom dess intelligentsia sökte sig till tjänster hos fursten. Av landsstäderna kunde några utvecklas till kommersiella centra genom att furstarnas ekonomiska politik bröt ned traditionella skrankor; ett första sådant centrum blev Leipzig, som dessutom gynnades av att vara beläget i en av Tysklands industriellt mest utvecklade regioner.

Bland den begränsade industriella verksamhet som förekom var förlagssystemet eller hemindustrin den alltigenom dominerande.²⁰ Dess utmärkande drag i förhållande till hantverksproduktionen var att en tredje person — förläggaren — inträtt som förmedlare mellan producenten och konsumenten, liksom att den producerade i större kvantiteter för massbehov och främst var inriktad på fjärrhandel. Denna verkade på landsbygden utanför skrånas kontroll, och då framförallt i inlandets skogar och berg. För de enskilda producenterna var livsvillkoren oftast hårda, då konjunkturväxlingar snabbt omsatte sig i en överhopning av arbete alternativt arbetslöshet. Framförallt de schlesiska linnevävarna stod i tunga beroendeförhållande såväl till handlare som till godsägare.²¹ Först några år in på 1800-talet, och då framförallt i de västra delarna, i Rhenlandet och Westfalen, började en modern storindustri att utvecklas. Dessa områden stod redan tidigare under inflytande från sina västliga grannar, och efter den franska ockupationen tog de genom det av Napoleon bildade 'Rhenförbundet' (1806) del av dess liberala borgerliga lagstiftning, med vars hjälp mycket av de traditionella produktionsformerna slogs sönder och samman. De flesta former av modern industri kunde därför slå rot i dessa områden, såväl textil- som järn- och kolindustri, liksom många systerindustrier, och med dessa de sociala förhållanden som vi redan känner från England.

Men detta var företeelser begränsade i huvudsak till de västliga delarna. På det hela taget, och framförallt öster om Elbe, förblev Tyskland ett jordbrukande land med huvuddelen av befolkningen på något sätt bunden till jorden för sin utkomst. Samtidigt försjönk dess borgerskap i en medioker apati där man motsatte sig såväl junkrar som en modern storindustri och historisk förändring över-

huvudtaget. Den vanliga medelklassfamiljen levde ett enkelt och händelsefattigt liv där hemmet som livets trygga grundval intog en central plats. Stolta över sitt eget självupppoffrande och pedantiskt utförda arbete grundlade dessa människor en genuint traditionalistisk livshållning som skydde alla stormiga vatten och nöjdes med att vid kaffebordet och under söndagspromenaden få visa upp vad man gjort sig till genom sitt eget arbete. Den samtida upplysningsfilosofen Christian Garve karaktäriserar detta tyska borgerskap på följande sätt: »För det första, ett affekterat och ceremoniöst sätt att vara, där hövlighetens plikter överdrivs. . . För det andra, en viss försagdhhet, som dock inte är utan stolthet och. . . som ger ett tvetydigt och förläget intryck. För det tredje, en okunnighet om sitt ständs bestämda rättigheter och fordringar. . . Slutligen, för det fjärde, de spår som man andligen eller kroppsligen bär efter det yrke som man idkat i sitt borgerliga leverne.»²² Junkrarna befäste under tiden sin maktställning. Tyskland utgjorde fortfarande efter napoleonkrigen inte en ekonomisk eller politisk enhet. Och utan främmande kolonier, ett utvecklat kommunikationssystem och en inre marknad så kunde det kapitalistiska giftet endast långsamt sprida sig i dess halvfeodala kropp. Trots att Wien-kongressen (1815) nedbringade antalet stater till trettionio och genom 1834 års *Zollverein* större delen av Tyskland gjordes till en ekonomisk enhet, så skulle man få vänta ända till mitten av århundradet på det industriella genombrottet och ytterligare tjugo år på det politiska enandet. Sålunda kom det sig att Tyskland först uppnådde sitt enande i tankens sfär, i och med att denna period av allmän social och ekonomisk efterblivenhet sammanföll med en period av kulturell blomstring som förde den tyska anden till Europas intellektuella tron. I dessa tider när den borgerliga friheten låg som insats, och 'kritik' och 'förnuft' var ord på modet, när de första kraven på Tysklands enande började göra sig hörda, samtidigt som dess borgerskap inte kunde eller vågade tänka denna tanke till sitt slut, än mindre föreställa sig en verklig borgerlig revolution, så framträdde denna revolution i all sin verklighet i Frankrike.

3. Det gamla skall ej vara för evigt — revolutionens Frankrike

Såsom Europas folkrikaste land befann sig Frankrike i en slags mellanposition i förhållande till England och Tyskland. Frankrike låg vid 1700-talets början klart efter England i fråga om ekonomisk utveckling,¹ men visade vid tiden före revolutionen klara tecken på en begynnande industrialisering, som i möjligaste mån understöddes av en gynnsamt inställd regering och påskyndades av ett borgerskap som visste vad det ville. Frankrike hade emellertid också sin alldeles egna sociala struktur. Det var fortfarande ett ståndssamhälle bestående av adel, prästerskap och tredje ståndet, med de institutionaliserade rättigheter och skyldigheter som detta medförde för de olika stånden.² Om prästerskapet behöver inte ordas mycket, det var ett stånd men ingen social klass. Biskoparna och abbotarna slöt sig på ett naturligt sätt till adeln, liksom de vanliga kyrkoherdarna till tredje ståndet. Adeln hade under 1600-talet förlorat det mesta av sin politiska makt,³ men efter Ludvig den XIV:s död inträdde den så kallade 'feodala reaktionen'. Vid tiden före 1789 hade man i det närmaste monopoliserat alla högre ämbeten. Genom parlamenten och provinsståndena motarbetade man varje regeringsplan som hotade ens intressen.⁴ Hovadeln levde ett gott och lättjefullt liv på feodala räntor, pensioner och sinekurer, medan den betydligt fattigare lantadeln gjorde allt för att spåra upp och utkräva gamla feodala avgifter och tjänster, samtidigt som man åtnjöt skattefrihetens privilegium.⁵ Några hade förvisso sugits in i kapitalismens malström och sökte göra lönsamma investeringar i allt från industri till fastigheter. Till detta kom att den tidigare stundtals bittra motsättningen mellan svärdsadeln (*noblesse d'épée*) och ämbetsadeln (*noblesse de robe*), dvs. de som vunnit sin titel genom köp av ett ärftligt ämbete, under 1700-talet alltmer tenderade att sammansmälta i en intressegemenskap.⁶

Den franska bondeklassen bestod till övervägande delen av småjordbrukare som antingen ägde egen jord eller brukade arrenderad jord. En mindre andel arbetade som lantarbetare hos en godsherre. Frankrike var således redan ett småbrukarland, där bönderna levde sida vid sida, i det närmaste självförsörjande, bundna till den jord de hade att bruka, och tillsammans bildande den stora massa, vilken likt varje större massa är omöjlig att stoppa när den väl satt sig i rörelse och lika omöjlig att rubba när den vilar stilla. Detta innebar på intet sätt att den franske bonden levde gott. Uråldriga brukningsmetoder och en växande befolkning gjorde att svälten aldrig var långt borta. Därtill kom traditionella pålagor som kungliga skatter, prästerskapets tionde och allehanda feodala rättigheter som tillföll jordinnehavaren eller länsherren, av vilka många endast tjänade syftet att manifesteras dessa människors högre mänskliga värde. Den feodala reaktionen

försämrade böndernas ställning ytterligare, då denna ofta riktade sig mot deras kollektiva rättigheter, som t.ex. rätten att ha sin boskap på allmänningarna, vilket inte bara ekonomiskt missgynnade dem, utan också upplevdes som en kränkning av en urgammal rättighet. Därtill kommer att det franska jordbruket under decenniet före revolutionen genomgick en period av långvarig stagnation som genom 1787-89 års dåliga skördar utvecklade sig till en akut livsmedelskris.⁷ Aristokratins framflyttande av sina positioner under 1700-talet drabbade emellertid inte bara bönderna, utan var också en vagel i ögat på det franska borgerskapet. Under *le grand siècle* hade bourgeoisin, bl a genom försäljningen av ämbeten och en merkantilistisk statspolitik, i hög grad kommit att integreras med den absolutistiska staten och aristokratin. Men den feodala reaktionen stängde dessa vägar samtidigt som bourgeoisin ekonomiskt alltmer emanciperades från den statliga sfären, »med oundvikliga följder för den politiska autonomin hos borgarklassen som en helhet.»⁸ Man retade sig på de adelsprivilegier som man själva inte kunde åtnjuta, liksom att alla högre ämbeten reserverades adeln, och överhuvudtaget den strävan efter exklusivitet som utmärkte den frälse klassen. Hatet mot aristokratin var det band som ursprungligen förenade borgarklassens disparata element av finans-, handels- och industrimän, hantverkare och fria yrkesutövare; hos dem närdes tanken att duglighet skulle gälla framför börd, och denna tanke var under rådande samhällsförhållanden direkt revolutionär. Bland dessa grupper intog finans- och köpmännen en dominerande position, av vilka de förra huvudsakligen var bosatta i Paris samt ofta stod hovet och aristokratin nära och genom dessa kontakter vunnit sina rikedomar, medan de senare i de flesta fall blivit förmögna genom den lukrativa kolonialhandeln och återfanns i hamnstäder som Marseille, Bordeaux och Nantes. En utvecklad *industri-bourgeoisie* kan knappast sägas ha existerat vid denna tidpunkt, vilket för övrigt inte heller skulle ha varit sant för England. Förlagssystemet var fortfarande dominerande, och endast ett fåtal fabriker med maskindrift hade ännu etablerats.⁹ Hantverket intog likaså ännu en central position inom produktionen och skråväsendet levde kvar även om regeringen försökt luckra upp dess restriktioner, vilket gjort att konkurrensen från den framväxande industrin började bli kännbar. Samtidigt fanns det inom hantverket självt en stark tendens till att gesällerna degraderades till rena lönearbetare utan möjlighet att någon gång i framtiden uppnå mästarvärdighet.

Till dessa klassmotsättningar kom så 'kung Sols' speciella arv till den franska nationen, ehuru framförallt betingat av de privilegierade ståndens skattebefrielse,¹⁰ en ständigt dålig ekonomi, som efter de kostsamma kolonialkrigen med svindlande hastighet närmade sig en statsbankrutt. Försöken att beskatta de privilegierade stånden sträcker sig långt tillbaka i tiden, men hade varje gång stött på kraftigt motstånd och därför aldrig kunnat genomdrivas. Frågan blev alltmera akut och pressande allteftersom statsskulden växte, vilket inte minst framgår av den takt varmed finansministrarna avlöste varandra. Åren före revolutionen är frågan efter en plan av Calonne återigen aktuell, men nu kombinerad med reformer som hotar att upplösa hela det gamla ståndssamhället. Aristokratin protesterar våldsamt, och framtingar därigenom inte bara Calonnes och hans efterträdare Briennes avgång, utan också slutligen generalståndernas sammankallande, i förvisningen om att där vinna en säker seger. Denna seger hade också verkligen varit säker om

man röstat enligt den gamla ordningen med en röst för varje stånd, men tredje ståndet lyckas genomdriva en fördubbling av sina representanter, vilket förutsatt en röstning per capita, skulle innebära en majoritet för dem, eftersom man kunde räkna med stöd från en del liberala adelsmän och flertalet kyrkoherdar.

I maj 1789 samlas generalstånderna i Versailles, och tredje ståndet är fast beslutet att inte konstituera sig förrän man genomdrivet en sammanslagning av stånden och röstning per capita. Vi kan här inte följa de dramatiska händelserna varigenom generalstånderna blev till den konstituerande nationalförsamlingen, och än mindre ge oss in på en detaljerad redogörelse för revolutionens utveckling, utan måste begränsa oss till att försöka fånga upp dess allmänna tendenser och dessas sociala grundvalar.

Om således revolutionen började som en aristokratisk revolt mot kungamakt och ministervälde, så hade den redan vid tiden för generalståndernas öppnande övergått i en kamp mellan de privilegierade och det övriga folket; man talade alltmer om det tredje ståndet – vad det *var*, och vad det *borde* vara. I juli tycks det klart att Ludvig den XVI:e planerar att upplösa ständerna med vapenmakt. Allehanda rykten om en aristokratisk komplott surrar i luften, samtidigt som dåliga skördar förvärrat den ekonomiska krisen och gjort att brödpriserna, liksom arbetslösheten, skjutit i höjden. Dessa faktorer bildar bakgrunden till folkets resning, för vilket den ekonomiska krisen genom generalståndernas sammankallande fått en tydligare politisk dimension; 'dess' representanter, 'tredje ståndets', förhandlade i Versailles om 'nationens' framtid, om det franska 'folkets' framtid. Den 14:e juli, inför ögonen på hela Europa, störtar *l'ancien régime*, symboliserad av Bastiljens murar, sönder och samman för att aldrig mera resa sig.¹¹ Revolutionen sprider sig snabbt över hela landet, där tredje ståndets borgare, arbetare och bönder gör rent hus med sina fiender. I en historisk sittning natten den 4:e augusti förklarar nationalförsamlingen, sedan några liberala adelsmän inlett med att avsäga sig sina privilegier, feodalismen för 'avskaffad'. Entusiasmen bland de radikala krafterna i Europa är enorm. Det tycktes som om en ny era i mänsklighetens historia hade tagit sin början. Förtryck och orättvisor hörde nu till det förgångna. Hädanefter skulle det mänskliga förnuftet i full frihet och i överensstämmelse med förnuftiga principer forma sitt samhälle. Men krafter som såg sig bundna till och hade ett intresse av att bevara det bestående gjorde sig snart hörda. Kontrarevolutionen är endast en dag yngre än revolutionen, och kampen mellan dessa bägge skulle i olika skepnader bestämma Europas historia för en lång tid framåt.¹²

I Frankrike antogs den 27:e augusti 'förklaringen om de medborgerliga och mänskliga rättigheterna'. Alla människor var från och med nu födda fria och jämlika i fråga om rättigheter, med rätt till frihet, egendom, säkerhet och motstånd mot förtryck. Kyrkans egendom konfiskerades, skråväsendet avskaffades, fri handel inom landet etablerades och karriären öppnades för begåvningen. Men penningen blev också den varpå ens rätt att delta i det politiska livet kom att hänga.¹³ I sådana ord och i sådana handlingar kom det franska borgerskapet att kläda sin revolution. I oktober samma år tvingas den kungliga familjen att flytta in till Paris, och blir nu i princip det parisiska folkets och nationalförsamlingens fångar. Den senare är under de två närmast följande åren sysselsatt med att utarbета en ny konstitution. Denna kom att innebära en kraftig decentra-

lisering, raserandet av *l'ancien régime*s institutioner och introducerandet av en *laissez-faire* ekonomi. Det stod emellertid snart klart att denna politik, som strävade mot en konstitutionell monarki och som i första hand uttryckte den högre bourgeoisins intressen, hade föga att erbjuda de stora massorna annat än en formell jämlikhet och rikedomens herravälde i praktiken.¹⁴ Men efter kungens nesliga flyktförsök i juni 1791 och den alltmer hotande krigsfaran finns ingen återvändo – revolutionens radikaliserings är oundviklig och republiken blir en möjlighet. I den nya lagstiftande församlingen¹⁵ dominerar de så kallade 'girondisterna', kring vilka handels- och köpmannabourgeoisin nu grupperar sig. De förra leder med en grumlig blandning av ekonomisk-politiska motiv och ett revolutionärt patos Frankrike ut i ett krig som snart skall ställa hela det övriga Europa mot dem. Girondisternas försök att rädda kungens liv och den bristande krigslyckan stärker oppositionen mot dem på hemmafronten,¹⁶ och Paris domineras alltmer av 'jakobinerna', vilka finner ett mäktigt stöd hos folket som plågas av de stigande priserna och brödbristen. På detta sätt förbereds den tillfälliga intressesammansmältningen mellan en gruppering inom nationalkonventet (som i september 1792 ersatt den lagstiftande församlingen), småbourgeoisin och det lönearbetande folket. Denna vilade dels på att en del av den härskande bourgeoisin övervann sin skräck för *le menu peuple* och var beredd att till en viss grad tillfredsställa dess fordringar, dels på att den begynnande klasspolariseringen mellan småbourgeoisin och lönearbetarna kunde överbryggas och bilda det för den franska revolutionen så karaktäristiska *sans-culottes*-fenomenet.¹⁷ »Vad vi behöver är en enda vilja», skriver vid denna tid den unge advokaten och konventsledamoten Maximilien Robespierre: »Folket måste förena sig med konventet och konventet göra bruk av folket.»¹⁸

Den 2:a juni 1793 genomförs en oblodig statskupp som för jakobinerna till makten. Makten koncentreras nu till det redan tidigare bildade välfärdsutskottet (*comité de salut public*). Dygdens och terrorns herravälde stod på dagordningen. »Om dygden utgör grunden för folkets regering i fredstid, så är dess grund under en tid av revolution dygd och fruktan – dygd förutan vilken fruktan är katastrofal, och fruktan förutan vilken dygden är maktlös.»¹⁹ En massmobilisering genomförs (*la levée en masse*) liksom ett prisstopp med efterföljande regleringar för att hejda inflationen och tillfredsställa det hungrande folket, samtidigt som man förklarar krig mot inre och yttre fiender. Slaveriet i de franska kolonierna upphävs, liksom de sista resterna av feodalismen. Arbeta eller uppehålle garanteras de fattiga. Det görs möjligt för småfolket att tillförsörja sig en del av de emigrerade adelsmännens jord. Staten gör kraftiga ingrepp för att styra ekonomin, t ex inom utrikeshandeln och krigsproduktionen, på bekostnad av den fria företagssamheten.²⁰ Under ett drygt års tid skulle det högre borgerskapet tvingas leva i fruktan att förlora kontrollen över sin revolution,²¹ ty jakobinerna var framförallt småborgerskapets män – hantverkare och småbutiks-innehavare. De senare förenade i sitt tänkande kravet på konkreta reformer med drömmen om ett *Utopia* där världen var till för dessa små, och där feodalism och kapitalism bägge var okända storheter. De ledande jakobinerna var i sin tur, trots sitt ofta uppvisade sinne för realpolitik, fast i illusioner om 'förnuftet', 'dygden' och 'allmänviljan'. Deras järnhårda centralisering hade ett stöd endast så länge den var rotad i situationens nödvändighet. Men när den omedelbara

faran för en invasion av kontrarevolutionära trupper tycktes överständens, och den så kallade 1793 års konstitution ännu inte trätt i kraft, så fanns endast välfärdsutskottets diktatoriska makt kvar, och det lönestopp som åtföljde prisstoppet alienerade en stor del av de parisiska lönearbetarna från deras politik. Jakobinerna kom till slut att isoleras, eller snarare isolera sig själva, såväl från 'högern' som 'vänstern'. Och då kunde inte ens Robespierres dröm om att förena alla människor i en dyrkan av ett *etre suprême* rädda dem. De sista dagarnas terror vittnar endast om människor som 'själva var rädda' (Engels).

I juli 1794 inträder den så kallade 'Thermidorreaktionen'. En grupp inom nationalkonventet förklarar Robespierre och hans anhängare för 'utom lagen'. Redan nästa dag faller giljotinens bila över dem. Revolutionens heroiska fas var slut. Borgerskapet hade återtagit kontrollen. »'Ned med terroristerna!' blev omedelbart Thermidorianernas samlande rop. Oräknliga röster upprepade det och inte bara i rädsla för blodsspillan; det gjorde det också möjligt att följa den rörelse av social reaktion vilken förlänger perioden dess huvudsakliga intresse.»²² Välfärdsutskottets maktbefogenheter beskars kraftigt och jakobinerklubben stängdes (dock först i november). Den 'röda terrorn' ersattes emellertid snart av en 'vit' sådan. Förutom den redan under *l'ancien régime* etablerade bourgeoisin, 1789 års män, vars anda genomsyrat den konstituerande nationalförsamlingens arbete, så fanns nu också en grupp av *nouveaux riches*, som före terrorn och framförallt efter denna snabbt skapat sig en förmögenhet genom monetära spekulationer, jordköp eller som krigsleverantörer, och som nu var angelägna om att få egendomens säkerhet garanterad och en fullständig frihet för ekonomiska initiativ, vilket ledde till att prisstoppet slutligen upphävdes liksom att regleringarna efter hand upphörde. Denna reaktion åtföljdes emellertid inte när det gäller borgarklassen som en helhet av rop på monarkin. Man stödde fortfarande det republikanska styrelsesättet, trodde på likhet inför lagen och en skriven konstitution, och man satte sig ner för att ånyo utarbeta en sådan. Paris salonger slog samtidigt återigen upp sina portar och inbjöd dessa 'nyrika' att inträda i en atmosfär av elegans och finess, av excentriska nycker och tivelaktig kurtis, av sensationen för dagen som stod i bjärt kontrast till odören från förstädernas gator, till kampen för brödet och rätten till liv. En samtida politiker vittnar om de faror som dvaldes i dessa salonger: »Hur karaktärsfast man än är så är det omöjligt att inte påverkas av den societet man rör sig i. Först ger man efter av artighet, en falsk skamkänsla hindrar en sedan att vända tillbaka, och man slutar med, som det tycks emot sin vilja, att göra andra människors åsikter till sina egna. På detta sätt har det republikanska partiet lidit många förluster, några medlemmar gjorde medgivanden, andra sålde sig helt och fullt till den rojalistiska sidan.»²³ Men problemen hopade sig snart för dessa borgare, penningvärdet sjönk och priserna steg, dvs inflationen tog ny fart, och med denna oron och nöden bland folket, som man i dessa kretsar både föraktade och fruktade. I maj 1795 reser sig detta ånyo. Regeringen är tvungen att för första gången sedan 1789 inkalla trupper till Paris för att återställa ordningen. Thermidorianernas svaghet var den smala sociala basis som de vilade på, och direktoriet, som tillträdde i och med att den nya konstitutionen togs i bruk i oktober 1795, skulle ärva denna svaghet.

»Thermidorianerna och direktorerna var ett», konstaterar G Lefebvre krasst, »samma män, samma medel, samma mål.»²⁴ Den nya konstitutionen dikterades av ön-

skan att konsolidera borgerskapets triumf och skräcken för en ny diktatur. Men Frankrike skulle visa sig som ännu inte moget för en 'borgerlig demokrati'. I stället skulle det födelsemärke av våld som krävde maktens centralisering växa. Redan från början fanns motsättningen mellan den i två kamrar uppdelade lagstiftande församlingen och det verkställande organet, de fem direktörerna, vilka senare också givit perioden dess namn. Direktoriets maktbefogenheter skulle under trycket från den vidare händelseutvecklingen hela tiden komma att ökas. Det enda medel som stod till buds för att genomdriva denna centralisering var, i avsaknad av en folklig förankring, armén. Direktoriets historia är fylld av inre och yttre kriser. Man var angelägen om att undertrycka såväl en jakobinsk agitation som en rojalistisk reaktion. Samtidigt ledde försöket att återgå till en metallvaluta till en kraftig deflation, vilket var långt ifrån önskvärt när landet skulle driva en krigsekonomi. Dessa problem kunde endast lösas genom att man gick utanför sin egen konstitution. Händelserna kulminerar när 1797 års val, vilket fört ett flertal rojalister in i de bägge rådsförsamlingarna och givit dem två av fem platser i själva direktoriet, på några direktoriets initiativ och med arméns hjälp annulleras. Regeringsfrågan blev alltmera akut. Krigssituationen krävde en stark och handlingskraftig ledning, liksom den hade gjort det 1793. Cirkeln var på väg att slutas. Dessutom fanns en man tillgänglig som var både villig och ägde kraften att axla enväldets börda. Den 9:e november 1799 — enligt revolutionskalendern den 18:e Brumaire år VIII — griper den unge generalen Napoleon Bonaparte genom en *coup d'état* makten. »Under Bonapartes vakande ögon fortsatte bourgeoisin sitt arbete: det var denna som upprättade konsulatets och imperiets institutioner, som formulerade lagarna och på detta sätt formade det samhälle vilket de dominerade. Den artonde Brumaire helgade revolutionen i den form som bourgeoisin hade föreställt sig den 1789.»²⁵

I kampen om den nya konstitutionens utformning utmanövrerar Napoleon skickligt sina medkonspiratörer och tillförsäkrar sig som förste konsul med extraordinära befogenheter en dominerande position. Napoleons maktövertagande bringade så småningom också med sig den inre freden, eftersom denne man stod över alla andra — vad kunde då olika fraktioner vinna på att bekämpa varandra? Själva Napoleon var villig att överse med det förflutna. Duglighet och lojalitet var de enda kraven. Striden med påven och den katolska kyrkan, vilken varit en ständig källa till kontrarevolutionära intriger och opposition, bilades. En konsekvent borgerlig lagstiftning genomfördes; den berömda 'civillagen' — sedermera *Code Napoléon* — fullbordades 1804. *L'ancien régime* fanns nu endast i historieböckerna.

Utrikespolitiskt fortsatte kriget. Detta hade alltmer kommit att präglas av de franska arméernas segertåg, som spred revolutionens budskap om 'frihet och jämlikhet' över Europa, och av dess motståndares inre rivalitet, vilken innebar att dessa lika mycket bevakade varandra som förde krig med Frankrike. Den första koalitionen sprängdes definitivt 1797 och den andra går samma öde till mötes. Fred undertecknas på Napoleons villkor med Österrike 1801 och England 1802, varvid de franska territorierna utvidgas och ett flertal mindre stater tvingas till avhängighet eller förbund, samtidigt som marschen mot öster fortsätter. Det kommer snart återigen till väpnad konflikt. Österrike och Ryssland besegras vid Austerlitz 1805. De senare drar sig slagna tillbaka, medan österrikarna tvingas

sluta en förudmjukande fred. Därefter marscherar de franska trupperna vidare mot Ryssland. Som ett förspel till detta förklarar Preussen 1806 Frankrike krig, ett hopplöst och bisarrt företag som fransmännen snabbt ger svar på tal på: den 13:e oktober besätter de franska trupperna Jena och redan samma dag rider Napoleon in i staden. Nästa dag sker sammanstötningen, varvid den preussiska hären eftertryckligt besegras och skingras för vinden. Det gamla heliga tysk-romerska riket faller slutgiltigt i sin sedan länge grävda grav. »Det franska ingripandet förstörde visserligen den gamla riks-författningen slutgiltigt, dock stod sedan 1795 i alla händelser klart att denna inte skulle överleva revolutionskrigen i sin hitillsvarande form. Resultatet av Napoleon-tiden var därför inte så mycket den gamla riks-författningens undergång, utan snarare det faktum att Tyskland sönderföll, inte i två utan i ett flertal suveräna stater.»²⁶

4. Den klassiska tyska filosofin som försöket att grunda det borgerliga samhället som en rationell totalitet

Bland åskådarna i Jena befinner sig Hegel. Från sitt fönster ser han kejsaren rida förbi och i ett brev till vännen Niethammer uttrycker han sin hänförelse: »Kejsaren — denne världssjäl — såg jag rida geom staden för att rekognosera; det är verkligen en underbar känsla att se en sådan individ, som här koncentrerad till en punkt, sittande på en hästrygg, griper ut över världen och behärskar den.»¹ Natten före har han i största hast avslutat manuskriptet till den första delen av sitt filosofiska system. Pressen på honom — både den inre och den yttre — har varit hård. Han är över trettiofem år och tanken på att offentliggöra ett filosofiskt system har förföljt honom i många år utan att ha kunnat förverkligas, samtidigt som i hans ögon medelmåttiga kollegor överträffar honom såväl i fråga om position som berömmelse. Till detta kommer, när den första delen av systemet äntligen skall färdigställas, synnerligen ofördelaktiga publiceringsförhållanden i form av en enorm tidspress kombinerad med stora ekonomiska svårigheter. Tillika befinner sig landet i krigstillstånd, vilket gör postgång och förbindelser högst osäkra, samtidigt som ett illegitimt barn växer i en illa beryktad kvinnas mage. Men trots alla svårigheter lyckas Hegel frambringa manuskriptet till sin förläggare Göbhardt inom stipulerad tid,² och *Phänomenologie des Geistes* utkommer under våren det följande året.

Så långt har vi försökt placera in Hegels *Phänomenologie* i ett allmänt socialt och historiskt sammanhang. Vi har sett hur Tysklands inre splittring omtentgjorde varje möjlighet till en revolution i landet, varför en sådan reorganisation var tvungen att hämta sin kraft utifrån. Det franska ingripandet i Tyskland innebar en kraftig ommöblering bland dess mångfald av territorier. På 1803 års 'sektulariseringar' följde 1806 års 'mediatiseringar', vilka fick till följd att alla kyrkoterritorier försvann liksom alla riksomedelbara riddare, de flesta fria riksstäder och en mångfald mindre furstedomar. Samtidigt gjorde andra stater betydande landvinningar, vilket innebar formandet av ett antal medelstora stater i västra Tyskland. År 1806 bildas på Napoleons initiativ det så kallade 'Rhenförbundet' som så småningom kommer att omfatta i princip hela Tyskland, förutom de landområden väster om Rhen som direkt annekterats av fransmännen och de som Österrike och Preussen fått behålla i öster. Kärnan i detta förbund utgjordes av de fyra nyutnämnda kungadömena Württemberg, Bayern, Sachsen och Westfalen, av vilka det sistnämnda var en helt ny skapelse. Ett franskt inflytande gjorde sig nu starkt gällande i dessa områden: förvaltningen centraliserades, kravet på en skriven konstitution höjdes och hör sammades också delvis, försök att införa någon form av representationssystem gjordes, *Code Napoléon* infördes i varierande omfattning,³ livegenskapen avskaffades där den

fortfarande existerade etc. På detta sätt ifrågasattes den gamla samhällsordningen och inom liberala kretsar växte förhoppningarna på ytterligare reformer.⁴ Till sin yngste bror Jerome, som han 1807 gjort till kung i Westfalen, skrev Napoleon samtidigt som han översände en av honom själv utarbetad konstitution: »Vad Tysklands folk otåligt kräva är att män, som icke äro adelsmän men som ha förmåga, böra ha lika rätt till din ynnest och din tjänst och att varje form av livegenskap eller feodalt förhållande mellan suveränen och den lägsta klassen av hans undersåtar bör helt avskaffas. . . Vilket folk skulle önska åter det godtyckliga preussiska väldet, sedan det en gång smakat förmånerna av en vis och liberal administration? Tysklands folk, liksom Frankrikes, Italiens och Spaniens, önska jämlikhet och liberala idéer. Jag har nu i några år lett Europas politik, och jag är övertygad om att de privilegierade klassernas pladder var illa tålt överallt. Var en konstitutionell kung!»⁵

En frihetens blyga morgonrodnad tycktes äntligen sprida sig över den karga tyska jorden. Den 18:e september 1806 avslutar Hegel sina föreläsningar över den spekulativa filosofin med följande ord: »Vi befinner oss i en viktig tidsepok — en tid av jäsning — där anden med ett språng överskridit sin tidigare gestalt och är i färd med att anta en ny sådan. Alla de hitillsvarande föreställningarna, begreppen och banden som höll världen samman är nu upplösta och faller samman likt en drömbild. En ny andlig gestalt förbereder sitt framtåg, och filosofin i synnerhet måste välkomna dess framträdande och lära känna den, medan andra som fruktlöst söker bjuda motstånd klamrar sig fast vid det förgångna, liksom de flesta utan att veta det utgör massan av dess framträdande. Men filosofin som känner den som det eviga måste visa den sin aktning.»⁶

Frågan om det borgerliga samhällets vara var således ställd. En ny mänsklig tillvaro skymtade vid horisonten; den tyska idealistiska filosofin, från Kant till Hegel, måste ses i detta perspektiv — som ett gigantiskt försök att *teoretiskt grunda det borgerliga samhället som en rationell totalitet*. I synnerhet Hegels filosofi måste ses som ett försök att påvisa det förnuftiga och nödvändiga i denna utveckling. Den måste ses som det filosofiska härledandet av den nya värld som stod i begrepp att födas, av det frihetens rike där det förnuftiga är verkligt och det verkliga förnuftigt. Kritiken av den feodala absolutismen, det borgerliga samhällets frambrytande, försöken att utveckla ett filosofiskt system i överensstämmelse med förnuftiga principer — det är utifrån detta dialektiska samspel mellan teori och praktik som vi måste försöka förstå den klassiska tyska filosofin. Konfronterande det givnas irrationalitet ställdes denna filosofi inför uppgiften att teoretiskt realisera förnuftet, inte bara som ett partiellt system utan i sin helhet,⁷ en problematik som väsentligen tog formen av kravet på ett upphävande — i betydelsen *Aufhebung*, dvs. negerande som absolut gällande, bevarande inom ramen för en totalitet — av alla filosofiska dualismer: det omedelbaras förmedling, motsatsernas enhet, förnuftets verklighet. Hegel skriver: »De motsatser — ande och materia, själ och kropp, tro och förstånd, frihet och nödvändighet osv. — som förr inom begränsade områden fortfarande på mångahanda sätt var betydelsefulla och stod i centrum för det mänskliga intresset, har under kulturens vidare utveckling övergått i motsatserna mellan förnuft och sinnlighet, intelligens och natur. . . mellan en absolut subjektivitet och en absolut objektivitet. Att upphäva sådana stelnade motsatser är förnuftets enda intresse.»⁸

När vi här talar om det *borgerliga samhället* så förstår vi därmed inte så mycket ett precist definierat begrepp, utan snarare ett slags negativt definierat samhälls-ideal, i första hand bestämt genom avståndstagandet från den feodala absolutismen, och manifesterande sig i uppslutningen kring den franska revolutionens principer. Det *borgerliga samhället som en rationell totalitet* innebär att detta utgör en verklighet genomsyrad av förnuft, att det i sina väsentliga bestämmingar är förnuftigt, dvs. ehuru det i smått alltid återstår mycket att göra, här härskar vad Hegel kallar den 'dåliga oändligheten', så gäller i stort att förnuftet är realiserat, att samhället i sin organisationsform har antagit en förnuftig gestalt, att det står i överensstämmelse med förnuftets eviga lagar. När det sedan gäller det *teoretiska grundandet av det borgerliga samhället som en rationell totalitet*, så måste detta förstås som att ingenting principiellt ligger utanför förnuftets räckvidd; vidare att förnuftet väsentligen är aktivt, dvs. skapar sin egen verklighet, en andra natur; att detta aktiva förnuft också finner tillfredsställelse i sitt objekt, att dess medvetande också är ett självmedvetande, dvs. att det också är försonat med sig självt; och att slutligen aktion och försoning måste förmedlas med varandra och ingå en förnuftig symbios.⁹ Samtidigt måste vi vara på det klara med att vi här har att göra med en i högsta grad dynamisk process. Att 1789 års heroiska ideal i och med det borgerliga samhällets verkliga frambrytande genomgår många metamorfoser och antar många konkreta gestalter, som ställer det filosofiska förnuft som skall förstå dess förverkligande inför svåra prövningar. Denna förståelse kan sägas kulminera i insikten att förnuftets förverkligande är en tragisk process. Erfarenheten av den alltmer uppenbara diskrepansen mellan *ideal* och *verklighet* är det livsblod som flyter genom den klassiska tyska filosofin, och dennas på samma gång storhet och tragik är att till slut ha kunnat försona sig med denna process och att ha funnit ett förnuft även i det borgerliga samhällets gudsförgätna verklighet.¹⁰ Detta innebär inte att vi betraktar denna som en simpel legitimerande ideologi för vissa samhälleliga herraväldesförhållanden. Tvärtom ser vi den väsentligen som ett storslaget försök — i sitt slag oöverträffat — att teoretiskt utarbeta grunderna för det moderna. Dess storhet ligger i att inte ha ryggat tillbaka inför det framväxande samhällets skuggsidor och försökt skylla över dess motsättningar, utan i stället gripit dessa i sin mest allmänna form som problem förknippade med det mänskliga släktets historiska existens. Samtidigt tycks det mig emellertid klart att dess världsåskådningshorisont inte sträcker sig till ett radikalt ifrågasättande av denna samhällsordning.

En strängt teleologisk historieskrivning inger idag med rätta föga förtroende. Det tycks mig därför såväl nödvändigt som fruktbart att skilja mellan en *utvecklingslogik* och en *utvecklingsdynamik*, eller mellan en rationell efterkonstruktion som försöker att givet en viss problemställning utskilja och identifiera de olika steg — vi kan här tala om läronivåer — genom vilka denna finner sin lösning, och de utvecklingsbetingelser, tagna i bredast möjliga betydelse, som bidrar till att utlösa de läroprocesser genom vilka nya läronivåer etableras.¹¹ På detta sätt blir det möjligt att analytiskt hålla isär en låt oss säga *filosofisk* diskurs där vi uteslutande har att göra med ideella problemställningar och där en logiskt hållbar argumentation måste vara allenarådande, och en *kunskapssociologisk* diskurs som försöker uppvisa hur de förra är inbäddade i reella omständigheter

och processer som griper in i desamma och ger dem dess speciella kolorit (hur och i vilken grad är just vad som skall undersökas). Grovt uttryckt, i det förra fallet söker vi *sanningen*, i det senare en *världsåskådning*. Så är det en sak att hävda t.ex. att Kants transcendentala idealism sin briljanta argumentation till trots innehåller problem och motsägelser som gör den helt eller delvis oacceptabel; en annan att hävda att den kritiska filosofin ger uttryck åt en världsåskådning i vilken ett progressivt borgerskap kan igenkänna sig självt, liksom hämta argument, styrka och mod därur.

Den klassiska tyska filosofins utveckling, vilken vi alltså hypotetiskt menar tillåter en rationell efterkonstruktion i ovannämnda betydelse, är på detta sätt avhängig en mångfald historiska, samhällseliga och individuella utvecklingsbetingelser vilka ger den dess specifika dynamik, samtidigt som det i denna utveckling härskar en inneboende logik som låter sig förstås som lösandet av specifika teoretiska problem och som realiserandet av nya läronivåer. I synnerhet hoppas vi i det följande kunna visa hur denna filosofiska utveckling är intimt förknippad med den franska revolutionen och dess vidare öden. Det är vår tes att den historiska och samhällseliga problematik som är förknippad med denna epokgörande händelse finner sitt nedslag i den tyska idealistiska filosofin. Härigenom vill vi eliminera varje idé om en tänkandets absoluta självrörelse, men samtidigt hävda, och detta är grunden för att vi introducerar tanken om en immanent utvecklingslogik, att det mänskliga tänkandet inte låter sig reduceras till en ideologisk reflex.

Jag finner mig här inte förpliktad att uppställa och precisera någon allmän kunskapssociologisk teori eller position, utan menar mig med gott samvete tills vidare kunna upplösa denna gordiska knut på följande abrupta sätt: *hypotheses non fingo*.¹² Dock träder vi aldrig helt nakna in i den intellektuella världen, och så mycket bör därför sägas: att tanken på en slags kausalitet gående i den ena eller andra riktningen – från 'filosofernas' *Encyklopedi* till Faubourg St Antoine, eller från bomullsindustrierna i Lancashire till universitetet i Jena – förefaller mig ytterst primitiv. En mer fruktbar utgångspunkt tycks mig vara att utgå ifrån ett totalitetsperspektiv och överlåta åt den konkreta undersökningen att bestämma hur denna totalitet är organiserad – vilka deltotaliteter vi måste räkna med och hur dessa är relaterade till varandra. Detta utesluter givetvis inte att vi kan etablera mer eller mindre entydiga kausala samband på olika nivåer, men jag tror samtidigt att dessa ju mer perspektivet vidgas tenderar att upplösas i reciprocitetsförhållanden som i sin tur blir förstäliga endast genom en teori om social evolution.

Så långt kan detta endast vara en abstrakt bestämning, ett försök att finna ett begrepp för den klassiska tyska filosofin. Realiserandet av detta begrepp kan sedan inte vara något annat än det genomförda försöket att förstå den filosofiska utvecklingen från Kant till Hegel som processen varigenom detta begrepp realiserar. Detta innebär att vi insisterar på förmedlingens princip som den enda möjliga vägen från det abstrakt allmänna till det konkreta begreppet, dvs. från teorins mest allmänna bestämningar, via inträngandet i det studerade objektet och dess självrörelse, till den genom en mångfald av bestämningar berikade och konkretiserade totaliteten, vilken konstitueras just genom denna process. Men detta försök förutsätter samtidigt att vi försätter oss själva i en position som gör

det möjligt för oss att förstå denna process, och det gör vi genom att rikta våra blickar, inte bara mot den allmänna historiska och samhälleliga utvecklingen, utan också mot de intellektuella rörelser som den tyska idealismen framsprang ur. Det är den senare uppgiften vi nu måste ta oss an.

5. En ny tid är här — några grundvalar för den moderna tanken

Den intellektuella rörelse ur vilken den klassiska tyska filosofin framsprang, och med vars namn det västerländska tänkandet under 1700-talet förknippats, var upplysningen. Denna rörelse måste förstås inom ramen för den långa ideologiska kamp som beledsagar övergången från en feodal till en kapitalistisk samhällsordning, och som resulterar i bourgeoisins ekonomiska, politiska och intellektuella herravälde. Upplysningen framträder under en tid när denna process går in i sitt mest akuta skede, och då inte bara som ett passivt uttryck för denna omvandling, utan som en aktiv och verkande kraft inom denna. »Upplysningens män förenade sig kring ett oerhört ambitiöst program, ett program av sekularism, humanitet, kosmopolitism och frihet, framförallt frihet i dess många former — frihet från godtyckligt maktutövande, yttrandefrihet, handelsfrihet, frihet att förverkliga sina anlag, den estetiska upplevelsens frihet, med ett ord, frihet för den moraliska människan att finna sin egen väg i världen.»¹ Men om man i denna betydelse kan tala om *en* upplysning, så innebär detta inte att alla skillnader försjunkar i en formlös identitet. Tvärtom, upplysningen antog överallt där den framträdde en specifik gestalt och karaktär, som hade sin grund i de omständigheter och den sociala miljö ur vilken den framväxte.²

I det följande skall jag kort försöka ange några huvuddrag i det borgerliga tänkandet, för att sedan förmedla några allmänna iakttagelser om dels den franska och brittiska upplysningen, dels den tyska i deras specifika nationella karaktärer. Det europeiska tankelivet genomlevde under 1300- och 1400-talet i de italienska handelsstäderna ett återuppvaknande, en epok som på grund av sitt utforskande av de antika källorna och medvetna strävan att efterlikna det antika idealet, vilken kom till uttryck i ett nyvaknat intresse för människan och de världsliga ting, har kallats för renässansen.³ Trots detta var renässansen djupt förankrad i en medeltida kristen världsåskådning. Denna dubbelhet, manifesterad i tron på människan och tron på Gud, framträder ofta i paradoxal form hos dess främsta företrädare. Först med den moderna naturvetenskapen vann det borgerliga tänkandet en fast grundval.

Grundtanken och tillika den tanke med vilken borgerskapet utmanar den bestående ordningen är den om förnuftets herravälde. Denna måste förstås i betydelsen att allt som vill göra anspråk på att vara sant och gott, måste rättfärdiga sig självt inför det mänskliga förnuftets tribunal, eller som en uppmaning till ett kritiskt tänkande. »I centrum för den nya borgerliga världsåskådningen står *förnufts-begreppet*. . . Med 'förnuft' förstås då människans ursprungliga kritiska förmåga att frigöra sig ifrån det traditionella och nedärvda.»⁴ När Descartes lovar sig själv att endast hålla för sant vad han inser 'klart och distinkt', och när Francis

Bacon i sin lära om 'idolerna' kritiserar förutfattade meningar och tron på auktoriteter,⁵ så ger de uttryck åt en ny världsbild som innebar ett förkastande av medeltida hierarkier och aristotelisk skolfilosofi i den moderna naturvetenskapens namn, till förmån för en humanism där människans rationella behärskande av naturen och samhället blir det högsta ändamålet. På detta sätt bestäms förnuftet som väsentligen aktivt, som ett verktyg vars ändamål är det praktiska ingripandet i människors liv och verklighet. Sålunda skriver Descartes i sin *Discours de la Méthode* (1637) om de nya principer han utvecklat, att han till sin glädje upptäckt att de inte bara skänkte tillfredsställelse åt honom själv, utan också kunde komma andra människor till nytta och glädje. »Jag förstod att det genom dem var möjligt att uppnå kunskap som är av största nytta för livet, och att man i stället för den spekulativa filosofi som man lär i skolorna, kan finna en praktisk filosofi, genom vilken man lär känna kraften och verkningarna av elden, vattnet, luften, stjärnorna, himlen och alla övriga kroppar som omger oss — lika väl som vi känner våra hantverkarens yrken — och därigenom lära oss använda dem till allt som de lämpar sig för och sålunda göra oss till naturens herrar och ägare.»⁶ Och Bacon uttrycker samma tanke när han i sin *Instauratio Magna* (1620) skriver: »Vi betraktar inte endast för en kontemplativ glädje, utan för mänsklighetens gemensamma angelägenheter och lycka, och för en fullständig förmåga till handling. Ty människan som tjänare och uttolkare av naturen förstår och förmår endast så mycket som hon observerat av dennas ordning, verksamhet och sinnelag, och varken vet eller kan göra mer. Inte heller är det möjligt för någon makt att bryta kedjan av orsaker, liksom naturen endast kan betvingas genom underkastelse; därför är de två, mänsklig kunskap och makt, i realiteten ett och samma, och en misslyckad handling har huvudsakligen sin grund i okunnigheten om orsaker.»⁷ Frågan om metoden blir på detta sätt central — det är här som kampen med traditionen utkämpas. Fram växer ett vetenskapsideal hämtat från matematiken och den experimentella fysiken vilket har som sin förutsättning universums 'matematisering', dvs. tanken att det existerar en värld-i-sig av ideala storheter vars relationer låter sig beskrivas i matematikens termer, och att denna värld utgör grunden för den fenomenella vardagsvärlden, liksom de kvantifierade naturlagarna utgör sanningen om denna.⁸ Därmed var också vägen beredd för vetenskapen som en teknik för behärskning.

Under samma århundrade grundläggs också den moderna politiska teorin och socialfilosofin eller vetenskapen om samhället och staten.

Politiken (*politike*) för den klassiska politiska teorin var läran om det goda livet. Med detta avsåg man den fria medborgarens aktiva deltagande i det offentliga livet (*polis*). »Liksom alla sammanslutningar har något gott som sitt ändamål, så har den högsta av dessa, vilken omfattar alla de övriga, det högsta goda som sitt ändamål. Det är denna sammanslutning som vi kallar staten, liksom vi kallar denna typ av sammanslutning för politisk.»⁹ På detta sätt var den politiska teorin direkt relaterad till etiken, och statens ändamål var att befrämja medborgarnas moraliska bättring. Denna tankegång återfinns vi även hos Thomas ab Aquino, men nu förenad med teorin om en i naturen grundad hierarkisk ordning, som introducerar det moment av herravälde som Aristoteles reserverat för hushållet (*oikos*) och uteslutit från det politiska livet, som var relationen mellan fria män och lagarnas herravälde. Den moderna politiska teorin skulle begränsa sig till

att säkra möjligheterna för individernas fria sökande efter att tillfredsställa sina intressen. Den reducerar sig därigenom till en vetenskap för lösandet av ett tekniskt problem: givet den mänskliga naturen – hur kan individernas frihet och egendom garanteras? Det normativa momentet bevaras emellertid förtäckt i form av en sekulariserad version av naturrättsläran, som förnuftets eviga lagar, och det är i skyddandet av dessa som den politiska suveräniteten har sin grund och sitt rättfärdigande. I centrum för denna utveckling står sig de bägge engelsmännen Thomas Hobbes och John Locke, vilka under intryck av den borgerliga revolutionen i England under 1600-talet lägger grunden för den moderna politiska teorin.¹⁰

Människan som autonom individ, med rätten att fritt utnyttja de förmågor som naturen givit henne – för att i den mån hon inte inkräktar på andras frihet tillgodose sina egna intressen och befordra sin egen lycka: detta var den nya utgångspunkten. I denna värld av 'besittningsindividualism' intar egendomen en central plats. Grundläggande är den egendom som individen innehar i form av den egna personen och arbetsförmågan. Därtill kommer vad han genom sitt eget arbete kan ta i besittning, och för detta står han på intet sätt i tacksamhetsskuld till samhället. »Av naturen», skriver Hobbes, »har varje människa en rätt till allting», och Locke skriver något återhållsammare: »Så mycket någon kan använda innan det fördärvas för att på något sätt befrämja sitt liv, så mycket må han också genom sitt eget arbete befästa som sin egendom.»¹¹ Egendomens säkerhet är emellertid inte garanterad i naturtillståndet, och därför leds individerna till att sluta ett socialt kontrakt med varandra, varigenom samhället eller staten¹² etableras, till gagn för var och ens säkerhet. Genom detta kontrakt eller fördrag, vars grund är individernas samtycke, överläter dessa åt en högre gemensam auktoritet att sörja för egendomens säkerhet. Locke kan därför skriva: »Det stora och huvudsakliga ändamål för vilket människor sluter sig samman och bildar samhällen, liksom underkastar sig en regering, är bevarandet av deras egendom, för vilket det i naturtillståndet är långt ifrån sörjt.»¹³ Och utifrån detta följer en pragmatisk syn på staten, vilken blir en mänsklig konstruktion – en »konstgjord människa» enligt Hobbes – vars ändamål Locke anger som att sörja för »fred, säkerhet och folkets allmänna bästa».¹⁴

6. Förnuftets och frihetens ljus – upplysningen

Upplysningens förhistoria är lång, lika lång som kampen mellan de privilegierade stånden och bourgeoisin, men den har också själv en historia. »Under århundradets första hälft hade de ledande 'filosoferna' varit deister och använt sig av naturrättslärans vokabulär; under dess andra hälft var ledarna ateister och talade i termer av nytta.»¹ Hela denna process är intimt förknippad med framväxten av en borgerlig offentlighet, dvs. av en sfär där församlade privatmänniskor bildar en resonerande publik, vilken konfronterar den feodal-absolutistiska statens offentliga makt med anspråk på att företräda en på förnuftsargument baserad offentlig mening. Denna resonerande publik får sin skolning i *coffee-houses*, *salons* och *Tischgesellschaften*, och konstituerar sig genom utbredningen av det tryckta ordet och bildandet av en sakkunnig kritik till en samhällelig makt, vilken efter hand låter underkasta allt fler områden sitt förnuftiga omdöme. »Förnuftets höga domstol, till vars naturliga bisittare den uppåtstigande eliten självmedvetet räknade sig, drog i olika etapper in alla livsområden i sin process-föring. Teologin, konsten, historien, rätten, staten och politiken, slutligen förnuftet självt, kallades förr eller senare inför dess skrankor och hade att rättfärdiga sig.»²

Upplysningsfilosoferna byggde vidare på sina föregångares kritiska förhållnings-sätt, vilket innebar ett ifrågasättande av allt som inte kunde rättfärdiga sig självt på förnuftiga grunder, liksom man med ny kraft betonade vetenskapens praktiska inriktning och försökte realisera kravet på ett rationellt behärskande av naturen och samhället. Den teori som saknade relevans för mänskligt handlande var av föga värde för upplysningsfilosoferna; vi behöver här bara tänka på *Encyklopedin* (1751-1772) med dess många beskrivningar av konkreta arbetsprocesser inom hantverk och industri. Detta ledde dem till en kritik, inte bara av den medeltida skolastiken, utan också av det föregående århundradets stora 'meta-fysiska' system.³ Man fann därför sin förebild snarare i Lockes empirism och Newtons experimentella metod, än i Descartes rationalism och lära om medfödda idéer. »Det är således uppenbart», kunde d'Alembert skriva i sin inledning till *Encyklopedin*, »att de rent intellektuella begreppen last och dygd, lagarnas ursprung och deras nödvändighet, själens andliga natur, Guds existens och våra plikter mot honom – kort sagt: de sanningar som vi har det mest omedelbara och oundgängliga behovet av, är frukten av de första reflexiva idéerna, vilka i sin tur föranletts av våra sinnens förnimmelser.»⁴ Detta länder också upplysningens så berömda förnuftsoptimism dess specifika betydelse; långt ifrån att vara en naiv tro på ett obegränsat mänskligt framskridande, så hade den snarare sin grund i Candides bittra erfarenhet att »om detta är den bästa av alla

världar, hurudana äro då de andra?»⁵ Allt är sannerligen långt ifrån gott och frågan är om det någonsin kommer att bli det. Vad vi kan göra är att sluta drömma och återvända till vår trädgård för att där, inte genom stora ord utan genom små handlingar, verka för en bättre värld. Ty det onda kan, liksom ogräset i trädgården, endast angripas där det existerar och verkar.⁶

Det var anknytningen till den moderna naturvetenskapen som gav upplysningsfilosoferna en fast grund att stå på, och som gjorde dem till något annat än endast beundrare av antiken och kritiker av kyrkan och religionen. »Varje liten naturfilosofisk skrift från idag», skriver Voltaire, »är mer användbar än alla antikens skrifter.»⁷ Den naturvetenskapliga metodens betoning av erfarenhet och observation liksom dess hypotesprövande arbetssätt tycktes dem kunna ge en visshet och förmedla en positiv kunskap, som aldrig kunde uppnås genom teologins och metafysikens metoder. Man leddes därför också snart till att försöka utvidga dennas tillämpningsområde till att omfatta även det mänskliga livet, för att på detta sätt etablera en vetenskap om människan och samhället. Humre skriver i sin *A Treatise of Human Nature*: »Det tycks mig uppenbart att då det mänskliga förståndets väsen är oss lika okänt som de yttre kropparnas, så måste det vara lika omöjligt att förstå dess förmågor och kvaliteter – annat än genom noggranna och exakta experiment, och genom observationen av de särskilda verkningar vilka resulterar från dessa olika omständigheter och situationer.»⁸

Tanken att den mänskliga naturen överallt är en och samma var allmänt utbredd. Men givet detta, så gällde det att besvara frågan hur de stora olikheter mellan människor som empiriskt kunde konstateras uppkom.⁹ Man kritiserade här emfatiskt den kristna doktrinen om den ursprungliga synden. I stället för att se människan som fallen och beroende av Guds nåd så betonade man, om inte hennes naturliga godhet, åtminstone hennes oskuld. Helvetius skriver: »Vi skall vara övertygade att människor genom att ha en känsla för sig själva och varande indifferent i förhållande till andra, varken är goda eller onda, utan öppna för att bli det ena eller det andra, allt eftersom ett gemensamt intresse förenar eller skiljer dem åt.» Och Voltaire: »Människan är inte född ondskefull, utan hon blir det – på samma sätt som hon blir sjuk.»¹⁰ Detta öppnade vägen för en empirisk psykologi, där Condillac, dess mest konsekvente representant, utvecklade eller om man så vill fullföljde Lockes försök att grunda all kunskap på erfarenheten. Men om Locke hade skiljt mellan en inre och en yttre varseblivning, *reflection* och *sensation*, så återförde Condillac även den förra på den senare och såg reflektionens innehåll som endast varande 'transformerade sinnesintryck'. Om nu all kunskap på detta sätt kunde återföras på den sinnliga erfarenheten, så trädde också frågan om denna erfarenhets innehåll i förgrunden, dvs den sociala miljön och individens uppfostran och utbildning. »Det fanns», konstaterar P Gay, »endast ett realistiskt sätt att acceptera sakernas tillstånd i världen, utan att uppge de möjligheter som framtiden bar i sitt sköte – uppfostran. Detta var upplysningens logik: om de flesta människor ännu inte var redo för självständighet, så måste de göras redo för detta.»¹¹ Denna betoning av uppfostran, tagen i en mycket bred betydelse, fick sitt skarpaste uttryck hos Helvetius, som grundande sig på en krass syn på människan som styrd av egenintresset tillskrev uppfostran snart sagt vilka möjligheter som helst, och vars mål var att tillfredsställandet av det egna intresset också skulle sammanfalla med det allmänna intresset.¹² Men

han betonade också hur för närvarande denna uppfostran förhindrades av såväl kyrkan som staten. Helvetius teori om människan kom på detta sätt att bilda grunden för en samhällskritik. »Det är endast genom goda lagar som vi kan forma dygdiga människor. Lagstiftarens hela kunskande består därför i att medelst deras egenkärlek tvinga dem att alltid vara rättvisa mot varandra.»¹³ Paradoxen med Helvetius kritik var emellertid att han på detta sätt tvingades prisa även ett despotiskt styrelsesätt som tjänade detta syfte, och Diderot kunde därför indignerat svara honom: »En rättvis och upplyst furstes godtyckliga styre är alltid något dåligt.»¹⁴

Dessa tankar var utan tvekan samtidigt invitationer till en materialistisk och ateistisk position, och man kan säga att det var mot en sådan som den franska och brittiska upplysningen tenderade. Men vägen dit var lång och svår.¹⁵ 1700-talet var fortfarande ett i hög grad religiöst århundrade, genomsyrat av kristna institutioner liksom av en kristen etik och människosyn, och där det stora flertalet människor fortfarande var djupt troende. Till denna värld föddes 'filosoferna' och deras egen frigörelse från sitt kristna arv var oftast en lång och plågsam process, som långtifrån alltid resulterade i en total frigörelse. Men trots den kristna världsbildens dominans så fanns vid seklets början likväl en klar tendens till en begynnande sekularisering. Upplysningsfilosofernas frigörelse kom att underlättas inte minst genom 'prästernas förräderi', dvs genom försöken från de kristnas egna led att ge sin tro en rationell grund och att påvisa den med fömuftsargument, liksom av den allmänna tendensen att förkasta den medeltida traditionen och ge sig hän åt tidsandan, att vara moderna kristna. Dessa försök tjänade emellertid endast till att undergräva deras egen position och göra dem till ett offer för 'filosofernas' kritik. Under 1700-talets första hälft växer sig deismen stark i England och Frankrike. Böcker publiceras med titlar som *Christianity Not Myste-rious* och *Discourse on the Grounds and Reason of the Christian Religion*, där mer och mer av den kristna läran förkastas till förmån för en naturlig religion som såg Gud som endast varande ett högsta väsen eller en första orsak. Långt ifrån alla följde Diderot på dennes väg ifrån en deism till en konsekvent ateism; så övergav Voltaire trots sitt krav: *écrasez l'infame*, aldrig en deistisk position.¹⁶ Men många tog detta steg, förutom Diderot också t ex Bentham och d'Holbach, och hos den senare förenades ateismen med en konsekvent materialism.

Också inom samhällsvetenskaperna intar upplysningen en central plats. Dess århundrade har lämnat eftervärlden klassiker som Montesquieus *De l'esprit de loi* (1748), Fergusons *An Essay on the History of Civil Society* (1767), Smiths *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) och Gibbons *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-88). Samma anda av vetenskaplighet och betoning av erfarenheten framför spekulativen går här igen som vid studiet av den mänskliga naturen. »Jag har», skriver Montesquieu i förordet till sitt berömda arbete, »inte hämtat mina principer från mina fördomar, utan från sakernas natur.»¹⁷ Och Ferguson skriver: »Önskan att begrunda ett favoriserat system, eller kanske en naiv önskan att vi en dag skall kunna genomskåda naturens hemligheter ända till själva existensens grundvalar, har . . . lett till många fruktlösa undersökningar liksom gett upphov till många vil- da antaganden.»¹⁸ Befriade från kravet att dess läror skulle överensstäm- ma med Bibeln och kyrkofäderna, ställde inför den utmaning som en ökad, ehuru

långt ifrån alltid pålitlig, information om främmande kulturer innebar, tog 'filosoferna' nu samhällsvetenskaperna i besittning — i vissa fall kan man säga först konstituerade dessa — för att även på detta område befrämja mänsklighetens, frihetens och toleransens sak.

Montesquies *De l'esprit de loi* är ett märkligt arbete: ostrukturerat, upprepande och motsägelsefullt, men samtidigt epokgörande. Vi finner där ett försök att utifrån tanken att den mänskliga naturen är en, förklara grunderna för den mångfald av olika mänskliga samhällsformer som vi kan observera och som historien förtäljer oss om, och detta utifrån bestämda principer. Montesquieu börjar med att urskilja tre grundläggande regeringsformer, nämligen den republikanska, den monarkiska och den despotiska, och försöker sedan ange vilken medborgerlig anda som dessa inspirerar, men samtidigt också förutsätter och vilar på. Han finner då att mot dessa svarar i tur och ordning: dygden, som är beredd att offra allt för fosterlandet; äran, som väcker ambitionen att utföra något stort; och rädslan, som kuvar viljan att förändra något.¹⁹ »Det existerar den skillnaden mellan en regerings natur och dess princip, att den förra är den genom vilken den konstitueras, medan den senare är den genom vilken den träder i aktion. Den ena är dess speciella struktur, den andra den mänskliga lidelse som sätter den i rörelse.»²⁰ Denna klassifikation utgör inte en empirisk generalisering, utan uttrycker snarare ett slags idealtyper, vilket innebär, inte att t ex dygden *är* förhärskande i varje existerande republik, utan att den *borde* vara det — »annars är regeringen ofullkomlig».²¹

Nästa steg blir för Montesquieu att försöka ange orsakerna till dessa skillnader. Han utvecklar här sin välkända teori om klimatets och geografins inflytande, liksom vad han kallar olika 'moraliska orsaker', t ex sedvänjor och religion. På så sätt skapas bland ett folk en för det specifika anda. Och »det är den lagstiftande församlingens uppgift att följa nationens anda, när detta inte strider mot regerandets principer. Ty vi utför ingenting så väl som när vi handlar i frihet och följer böjelsen hos vårt naturliga genius.»²² På detta sätt närmar sig Montesquieu en förståelse av samhället som en totalitet. Lagar, institutioner, seder och bruk blir förståeliga endast utifrån denna totalitet. Den andliga princip som är levande i ett samhälle är det kitt som binder det samman. När denna ger vika så faller hela samhällsbyggnaden. »Korruptionen av en regering tar i allmänhet sin början med korruptionen av dess principer».²³

Allt som allt, Montesquieu var banbrytande såväl i fråga om en strukturell samhällsanalys som en komparativ sociologi och *De l'esprit de loi* är antagligen det enskilda verk inom den franska upplysningstraditionen som utövat det största inflytandet på eftervärlden; vi kan här bara nämna den berömda maktfördelningsläran, det skarpa fördömandet av det despotiska styrelsesättet och den engagerade argumentationen för en humanare strafflagstiftning.²⁴

Liksom Montesquieu försökte förstå den samhälleliga totaliteten utifrån grundläggande principer eller snarare hur den borde vara utifrån dessa, så försökte Adam Smith på motsvarande sätt — i sitt lika berömda arbete — finna grunderna för nationernas välbefinnande i betydelsen producerade varor. Detta välbefinnande är, säger han, bestämt av två omständigheter: »För det första genom den skicklighet och det omdöme med vilket dess arbete i allmänhet tillämpas, och för det andra av förhållandet i antal mellan de vilka är sysselsatta med nyttobringande arbete

och de som inte är det.»²⁵ Av dessa tycks den förra honom mer betydelsefull. Detta leder honom till att betrakta den mänskliga naturen där han finner en egoism som ständigt söker tillgodose sina egna intressen, eller som han krasst uttrycker det: »Det är inte från slaktarens, bryggarens eller bagarens välvilja som vi förväntar oss vår middag, utan från deras tillvaratagande av sina egna intressen. Vi riktar oss inte till deras människokärlek utan till deras egenkärlek, och talar aldrig till dem om våra egna nödvändiga behov utan om deras fördelar.»²⁶ Men just detta egenintresse visar sig vara en progressiv kraft, eftersom det leder individerna att för egen vinst utbyta varor med varandra på så sätt att bägge parter gynnas. Detta utbyte ger också upphov till en arbetsdelning mellan dessa individer, och så småningom även i den individuella produktionen, och arbetsdelningen visar sig vara den verkligt progressiva kraften. Smith visar genom ett berömt exempel hur en utvecklad arbetsdelning inom tillverkningen av nålar ökar arbetets produktivitet med gigantiska proportioner.²⁷ Ur den arbetsdelning som egenintresset genererar följer således en ökad produktivitet och ett välstånd som kommer hela samhället till godo, och Smith kan dra följande geniala slutsats: genom att tillfredsställa sina egna intressen så gagnar individen också på bästa sätt allas intresse. Detta är den berömda läran om den 'osynliga handen': »I allmänhet varken avser han att främja det allmännas bästa eller vet hur mycket han i själva verket främjar det. Genom att föredra att stödja inhemsk framför utländsk industri avser han endast sin egen säkerhet, och genom att leda denna industri på ett sådant sätt att dess avkastning blir av största möjliga värde avser han endast sin egen vinning, men han är i dessa fall liksom i många andra ledd av en osynlig hand att främja ett ändamål som på intet sätt var en del av hans intention. Inte heller är det alltid till nackdel för samhället att så inte var fallet, ty genom att sträva efter att tillgodose sina egna intressen främjar han ofta samhällets intresse mer effektivt än när detta verkligen är hans avsikt. Jag känner inte till mycket gott som gjorts av de vilka slagit sig på handel för det allmännas bästa.»²⁸ Denna tanke leder också till ett krav på den ekonomiska aktivitetens frigörelse från statlig inblandning, eftersom en sådan i stället för att befordra en ekonomisk utveckling snarare verkar hämmande på denna. På detta sätt lägger Smith grunden för den ekonomiska liberalismen. Men han var ändå inte blind för denna utvecklings negativa konsekvenser, liksom han var en alltför stor humanist för att inte uttala dem. »Genom arbetsdelningens utveckling blir sysslan för de allra flesta av de som lever på sitt arbete, dvs för det stora flertalet av folket, begänsad till ett litet antal enkla handgrepp, ofta ett eller två. Men förståndet hos de allra flesta människor formas nödvändigtvis just genom deras dagliga syssla. Den man vars hela liv förbrukas i utförandet av några enkla handgrepp, vars resultat kanske alltid är desamma eller nästan desamma, har inget tillfälle att anstränga sitt förstånd eller att använda sin uppfinningsförmåga för att finna lösningen på problem som aldrig uppstår. Helt naturligt förlorar han därför vanan för en sådan ansträngning, och blir i allmänhet så dum och okunnig som det är möjligt för en mänsklig varelse att bli. . . Hans skicklighet i utförandet av sin speciella syssla tycks på detta sätt vara uppnådd på bekostnad av hans intellektuella, sociala och krigiska dygder. I varje utvecklat samhälle är emellertid detta det tillstånd till vilket den fattige arbetaren, dvs den största delen av folket, nödvändigtvis måste falla, om inte regeringen vidtar åtgärder för att förhindra detta.»²⁹

Smiths arbete var lika banbrytande som Montesquieus. Hans tanke att det ekonomiska livet följde sina egna lagar som kunde studeras för sig implicerade möjligheten att skilja mellan en ekonomisk sfär (*civil society*) och en statlig sådan (*state*). Genom sin arbetsdelningslära leddes han till arbetet som varande grunden för allt värde – »arbetet är det verkliga måttet på bytesvärdet hos alla varor». ³⁰ I *Wealth of Nations* finner vi också en värme och medkänsla för den arbetande befolkningen – »inget samhälle kan helt visst blomstra och vara lyckligt när det stora flertalet av dess medlemmar är fattiga och lider nöd» ³¹ – samtidigt som arbetet i sin helhet präglas av en optimism och tro på ett ökande välbefinnande för samhällets alla grupper; den politiska ekonomin hade hos Smith ännu inte blivit 'den dysta vetenskapen'. ³²

Naturrättsläran hade ursprungligen varit ett mäktigt kritiskt instrument för det expanderande borgerskapet gentemot den existerande staten och dess positiva rätt, men kom under 1700-talet alltmer att ersättas av en utilitarism som bedömde det existerande, inte utifrån abstrakta ideer om den mänskliga naturen, utan utifrån dess nytta och förmåga att befördra mänsklig lycka. Detta innebar inte att naturrättsläran försvann från den politiska diskussionen. Tvärtom, den spelade en stor roll i debatten kring såväl den amerikanska som den franska revolutionen, ³³ och i Tyskland var den dominerande seklet ut. Men vad som gjorde den problematisk i upplysningsfilosofernas ögon var att den var en rationell konstruktion som svårligen kunde ges något empiriskt stöd, vilket inte minst gällde de idéer om ett naturtillstånd och ett socialt kontrakt som följde i dess kölvatten. Ferguson skriver: »Om någon skulle fråga oss: 'Var detta naturtillstånd står att finna?', så kan vi svara: 'Det är här'; och det spelar då ingen roll om vi uttalar detta på Storbritanniens öar, vid Godahoppsudden, eller vid Magelans sund. När denna aktiva varelse /människan; min anm/ gör bruk av sina anlag och verkar på sin omgivning, så är alla situationer henne lika naturliga.» ³⁴ Likaså Hume kritiserar skoningslöst vad han kallar naturrättslärans 'filosofiska fiktioner', vilket emellertid inte innebar att man var tvungen att överge de liberala krav som uttryckts i naturrättslärans termer, utan endast att man tvingades motivera dem på ett annat sätt. ³⁵ Den naturrättsliga slöjan kunde därför på ett ganska enkelt sätt lyftas bort, utan att den individualism berördes som utgör substansen i den liberala teorin och som bildar kontinuiteten i dess utveckling.

Ett av de första konsekventa uttrycken för en utilitarism återfinns i Helvetius *De l'esprit* från 1758, där denne utifrån en psykologi om egenintresset och strävan efter lycka som den mänskliga handlingens drivkraft, ser den handling som moralisk, vilken inte bara är nyttig för en själv, utan också tjänar ett allmänt intresse. Samhällsintresset blir i den utilitaristiska teorin summan av de enskilda individernas intressen, och det moraliska omdömet om något grundas på dess förmåga att tjäna detta samhällsintresse, eller som utilitarismens mest kände representant, Jeremy Bentham, uttryckte det: »det är den största lyckan för det största antalet som är måttet på rätt och fel». ³⁶ Detta måste gälla även staten, som nu kan rättfärdiga sig själv endast genom att bidra till och inte lägga hinder i vägen för det största möjliga antalet människors lycka, dvs den kunde nu bedömas, inte utifrån abstrakta principer, utan efter hur den verkligen fungerade.

England genomlevde en borgerlig revolution redan under 1600-talet, medan Frankrike hade att vänta på en motsvarande sådan ända till 1700-talets sista

ärtionde. Även om den engelska revolutionen slutade i en ganska märklig koalition mellan aristokratiska och borgerliga intressen, så var de senares intressen i långt högre grad tillgodosedda där jämfört med i Frankrike. »Från 1688 och framåt var England, för den besuttna klassen, ett exceptionellt fritt samhälle mätt efter samtida europeiska mått. . . Penningens män var helt tillfredsställda med att lämna de administrativa detaljerna till de vars traditionella syssla detta var, själva säkra i sin slutgiltiga kontroll genom 'Bank of England' och de stora bolagen som förskotterade pengar till regeringen.»³⁷ Detta innebar att den brittiska upplysningen kunde vara ganska tillfredsställd med sitt lands politiska och sociala institutioner — Hume är här endast det mest kända exemplet³⁸ —, samtidigt som den franska med avund såg över kanalen och jämförde sitt eget hemland med England. Denna historiska position fann sitt uttryck i en empiristisk filosofi och kritik av rationalismen, men »genom att den engelska empirismen band det mänskliga tänkandet uteslutande till det givna syftade den därigenom till att bryta den samhällskritiska udden av den progressiva bourgeoisins filosofi».³⁹ Den franska upplysningen fick därför också en betydligt radikalare prägel och konfrontationen med det etablerade samhället en våldsammare karaktär. Vi behöver här bara tänka på striderna kring *Encyklopedin* eller skandalerna som Helvetius *De l'esprit* och d'Holbachs *Système de la Nature* (1770) åstadkom. Men samtidigt importerade man en brittisk empirism i stora mängder, vilket tjänade att nedskruva 'förnuftets anspråk' och tenderade mot en positivism och ett accepterande av fakta. Montesquieus konsekventa stöd av parlamenten, Voltaires lika konsekventa stöd av kungamakten och Diderots oscillerande mellan dessa bägge positioner visar på upplysningsfilosofernas oförmåga att överskrida de existerande samhällseliga institutionerna även om man krävde borgerliga reformer. Mot bakgrund av detta tycks det mig riktigt att bestämma den kontinentala upplysningen, med all hänsyn tagen till nationella skillnader, »som en övergångsideologi i spänningsfältet mellan *l'ancien régime* och ett borgerligt samhälle, vilken såväl legitimerar statliga organisationsformer kännetecknande absolutismen. . . som anteciperar politiskt-författningsrättsliga principer utmärkande för det borgerliga samhället».⁴⁰ Detta innebar en teoretisk hämning på den franska borgerliga ideologin som minskade dess revolutionära slagkraft. Det är därför inte i den franska upplysningen utan i den klassiska tyska filosofin som teorin om den franska revolutionen finns nedskriven.⁴¹

7. Upplysningens *l'enfant terrible* — Jean-Jaques Rousseau

Varje intellektuell rörelse har sina gränser, men dessa är inte knivskarpa utan oklara i vad de inkorporerar respektive utesluter, och i dessa gränstrakter lever också människor. Jean-Jaques Rousseau var en obehaglig människa för sin samtid: bildad men i många avseenden anti-intellektuell, en celebritet i kulturella kretsar men samtidigt själv en främling i Paris salonger, sökande efter vänskap men samtidigt oförmögen att behålla en sådan, sensibel och besatt av moraliska föreställningar men excentrisk, utmanande och med tiden alltmer isolerad, författare till en tjock avhandling om uppfostran samtidigt som han placerade sina egna barn på hittebarnshem.¹ Om hans högsta önskan måhända var att ha fått leva i den antika stadsstatens moraliska gemenskap så skulle han samtidigt ha varit den förste att ha ostrakiserats därifrån. »Man skall inte begära av Rousseau vad han inte kan ge. Han var inte en man representativ för upplysningen: hans tänkande var på en och samma gång med dess reminiscenser från den klassiska filosofin alltför antikt och med dess antecipationer av framtida problem alltför modernt för att göra honom till en typisk 'filosof'.»²

Rousseau var en bildstormare. Vad han med full kraft stormade var de bilder i vilka den kultiverade människan tyckte sig spegla sin egen förträfflighet, nämligen kulturens förfinade fasad, som med glitter dolde den boja som höll mänskligheten i slaveri. »Äkta vänskap, verklig uppskattning och ett fullständigt förtroende är bannlyst bland människor. Avundssjuka, misstänksamhet, rädsla, känslomässig kyla, reservation, hat och svek döljer sig under den likformiga och bedrägliga slöja av artighet, under den skrytsamma uppriktighet och belevnhet, för vilken vi har vår upplysta och betydande tid att tacka. . . våra själsförmågor har fördärvats i samma grad som konsterna och vetenskaperna gått framåt.»³ Historien var för honom ett enda långt ingrepp i tingens naturliga ordning som alltmer avlägsnat människan från hennes egen natur. Och i denna historia var hon nu sin egen fånge. »Människan föddes fri men överallt finner vi henne slagen i bojor.» Men om människan är född fri, så kan hennes nuvarande slaveri endast vara hennes eget verk: »Människa, forska inte längre efter det ondas ursprung, ty du själv är dess upphovsman. Det finns inte något annat ont än det, du gör, eller det, du lider, och bådadera förorsakar du själv.»⁴

I sin avhandling om 'ojämlikhetens ursprung' gör Rousseau ett försök att betrakta människan sådan hon är ursprungligen och av naturen. Han finner då, inte en brutal vilde ständigt i konflikt med sin omgivning, utan snarare en fredlig varelse:⁵ oskuldsfull, isolerad och endast medveten om sina omedelbara behov, liksom styrd endast av sin självkärlek (*amour de soi*) och av en naturlig medkänsla (*pitié*) för andra av sin art. »Den första människa som efter att ha

inhägnat ett stycke mark kom på sig själv med att säga: 'Detta är mitt', och dessutom fann andra godtrogna nog att ta honom på orden, var den verkliga grundaren av samhället.»⁶ När människorna blev bofasta och bildade familjer, stammar och nationer uppstod skillnaden mellan 'mitt' och 'ditt', och med denna ojämlikheten dem emellan. Den mänskliga förmågan till självförbättring (*perfectibilité*) löpte nu amok. Rivalitet, tävlan och konkurrens tog sin början, liksom den egenkärlek (*amour propre*) som tillfredsställer det egna intresset på andras bekostnad. Människor ställdes nu för första gången som fiender emot varandra. Snart nog höjdes röster för skapandet av en högsta makt, lagar och rättvisa, för ett ömsesidigt skydd och för egendomens säkrande. »Alla kastade sig aningslöst mot sina bojer i hoppet att säkra sin frihet; ty de hade förstånd nog att inse fördelarna med politiska institutioner, men saknade den erfarenhet med vars hjälp de kunnat förutse farorna.»⁷ I stället för att garantera frihet och rätt har den politiska makten usurperats av privata intressen, med despotism, ökad ojämlikhet och moralisk korruption som följd, och här befinner vi oss idag. Den fråga vi nu, enligt Rousseau, har att konfrontera är: »Måste samhället i sin helhet avskaffas? Måste 'meum' och 'tuum' tillintetgöras, och måste vi återvända till skogarna för att leva ibland björnar?»⁸ Svaret är nej, inte endast därför att det inte längre är möjligt, det är heller inte önskvärt. Således: att ange förutsättningarna för att återge människan den ursprungliga frihet som hon i egenskap av människa är innehavare av, och detta utan att behöva uppge de fördelar som gemenskapen med andra människor är i stånd att skänka henne, det är den uppgift som Rousseau ställer sig.⁹

Problemet är av såväl politisk som moralisk natur. Dessa bägge aspekter är för övrigt hos Rousseau så intimt förknippade med varandra att de inte kan tänkas åtskilda: ett gott samhälle förutsätter moraliska människor, liksom dessa endast kan existera i ett gott samhälle. Rousseaus lösning är lika enkel som genial: människan är och förblir fri i den mån hon följer lagar vilka hon givet sig själv, för vad är väl frihet annat än att vara sin egen herre, och att inte vara underkastad någon annans vilja. Denna lösning genomförd i praktiken är det sociala kontraktet: »Var och en av oss överför på gemenskapen sin person och alla sina krafter, och ställer dessa under den allmänna viljans högsta ledning; och som en sammanslutning införlivar vi varje medlem som en odelbar del av det hela.»¹⁰ Denna allmänna vilja (*volonté générale*) är en universell princip som konstitueras genom det sociala kontraktet, och den är inte omedelbart identisk med den individuella vilja som människan innehar i egenskap av enskild individ. Att hörsamma den allmänna viljans auktoritet är individens plikt som samhällsmedborgare. Men då denna vilja också är hans egen så lyder han endast sin egen verkliga vilja, liksom hans olydnad endast kan vara en vägran att lyda sig själv. Han måste då, som Rousseau uttrycker det i en ödesmättad formulering, »tvingas till frihet».¹¹ De individuella viljorna är vad som skiljer individerna från varandra, den allmänna viljan vad som förenar dem. Därför är också en 'laggivare' som ger ett folk dess lagar nödvändig.¹² Ty vi kan inte begära av ett folk att det omedelbart och utan tidigare erfarenhet skall vara i stånd att på bästa sätt tillvarata sina intressen; även om dess vilja alltid är rättmätig, så är den inte alltid upplyst, dvs vi kan inte begära att det redan skall besitta den visdom som är resultatet av en god konstitution. Men kring dessa lagar måste utveckla sig en

moral, eller om man så vill en annan lag, »som är skriven varken i marmor eller mässing, utan i medborgarnas hjärtan», och det är denna som utgör den verkliga grunden för 'republikens' fortbestånd, som utgör dess »orubbliga grundval». ¹³ Varje människa är i egenskap av människa fri, en frihet som har sitt säte i hennes vilja, och genom det sociala kontraktet är hon också delaktig i den allmänna viljan. Av detta följer, enligt Rousseau, kravet på allas deltagande i det politiska livet, då viljan inte kan representeras av någon annan — »makt kan överföras, men inte viljan». ¹⁴ Men att bestämma vad denna allmänna vilja verkligen är vållar honom stora svårigheter: den är givetvis inte en individuell vilja, inte heller allas vilja i betydelsen *volonté de tous*. När han slutligen bestämmer den positivt, så visar den sig som varande ingenting annat än majoritetens vilja, och därigenom visar den sig trots allt ha sin grund i den individuella viljan. »När ett lagförslag framläggs inför det församlade folket, så frågas inte så mycket efter om de accepterar eller förkastar förslaget, utan snarare om detta står i överensstämmelse med den allmänna vilja som folket är i besittning av; var och en ger genom sin röst sin åsikt i denna fråga, och rösternas räkning ger den allmänna viljans utslag. Om då en åsikt annan än min egen visar sig vara förhärskande, visar detta endast att jag gjort en missbedömning, och att vad jag trodde var den allmänna viljan inte var så.» ¹⁵ Men detta förutsätter samtidigt moraliska människor, och vi kommer tillbaka till friheten och dygden som intimt förknippade med varandra. ¹⁶ Det är först när det moraliska bandet börjat lösas upp och särintressen utvecklats, som allas vilja, i betydelsen summan av de individuella viljorna, kommer i en verklig konflikt med den allmänna viljan och hotar republikens fortbestånd. ¹⁷ Denna moral framspringer ur två källor: dels vårt eget samvete, dels konstitutionen och lagstiftningen; det förra talar till oss omedelbart, ¹⁸ de senare genom den allmänna viljans röst. Bägge tillsammans ger upphov till en moral som, underbyggd av sedvänjor och religion, ¹⁹ bryter den destruktiva egenkärlekens makt (*amour propre*), försonar människan med sig själv och sin omgivning, och låter henne fritt utvecklas inom ramen för en social ordning. Sist, men inte minst, måste vi också förstå Rousseaus teoretiska gärning som en hyllning till den enkla människan: »När vi bland de lyckligaste folken i världen ser en skara bönder ordna sina gemensamma angelägenheter under ett ekträd, och tillika alltid på bästa sätt, kan vi då undgå att känna ett visst förakt för spetsfundigheterna hos andra nationer, vilka använder så mycket kunnande och hemligheter för att göra sig på en och samma gång berömda och olyckliga.» ²⁰

8. Ett halvhjärtat försök – den tyska upplysningen

Den tyska upplysningen hade åtminstone två karaktäristiska drag som skiljde den från framförallt den franska men också från den brittiska upplysningen. Båge dessa särdrag hade sin grund i den bestämda sociala struktur ur vilken den framväxte. Utmärkande var dels en politisk harmlöshet och underdånighet, då dess ledande gestalter, i avsaknad av en reell klassbas som plattform för sin verksamhet, föll offer för furstemakten i dess upplyst absolutistiska form, och dels, vilket hänger samman med det förra, en betoning av den religiösa problematiken, men då inte som en tendens mot en ateistisk position, utan som ett försök att finna en religion inom förnuftsens gränser.¹

Den man vars verk kastar sin skugga över en stor del av det intellektuella livet i Tyskland under 1700-talets första hälft är utan tvekan Christian Wolff, som med sin Leibniz-inspirerade filosofi kom att dominera den tyska universitetsvärlden.² Wolff var en man som för eftervärlden kan tyckas ha existerat endast för att denna skulle kunna göra parodi på honom. Och det pedantiska, upprepande och torra skrivsätt med vilket han utlade alltifrån de djupaste metafysiska frågeställningarna till de mest triviala och självklara vardagsproblemen har utan tvekan stundtals ett löjets skimmer över sig.³ Men detta får inte låta oss glömma hans förtjänster och den dominerande position han intar i sin samtid. Så skriver Hegel i sin filosofihistoria: »Wolff har med hänsyn till filosofin framförallt gjort sig förtjänt i förhållande till den allmänna tyska kulturen (*Bildung*), och han bör framför alla andra kallas tyskarnas läromästare. Man kan säga att det var Wolff som först gjorde filosofin hemmastadd i Tyskland.»⁴

Han landsförvisades visserligen 1723 från Preussen efter ett av hans pietistiska professorskollegor iscensatt intrigspel,⁵ men hans filosofi erövrade Tyskland och han kunde sjutton år senare i triumf återvända till sin gamla professur i Halle. Wolff såg sig själv som en stor folkbildare. Hans mål var att med förnuftsens hjälp bringa ordning i tillvaron och bilägga de strider som mindre underbyggda argument givet upphov till i olika frågor. Hans metod var att utgå från våra föreställningar, dvs erfarenheten, analysera denna i dess beståndsdelar och uppställa definitioner, för att sedan deduktivt sluta sig tillbaka till den empiriska utgångspunkten. Med sin tro på förnuftsargument och sina pedagogiska ambitioner stod Wolff utan tvekan upplysningen nära. Men genom sin förkärlek för systembyggande och metafysiska konstruktioner anslöt han sig snarare till det föregående århundradets stora rationalistiska filosofier. Historien om den tyska upplysningen är därför till stor del historien om hur man gradvis frigör sig från den wolffska skolfilosofin, en frigörelseprocess som fullbordas först genom Kants kritik av metafysiken.⁶

Den tyska upplysningen fann sitt centrum i den preussiska huvudstaden: dels i den berlinska akademien, dels som en 'populärfilosofi'. Bägge övervakades nogsam- samt av 'filosofen på tronen', Fredrik den II: e, som enligt egen utsago var »poli- tiker av plikt», men »filosof till böjelsen». ⁷ Akademien blev sedan den återupp- rättats 1744 ett centrum för receptionen och spridandet av idéer från Frankrike och England i de tyska staterna. Dess eget arbete var emellertid eklektiskt och för det mesta föga originellt, men rönt genom akademins status en långt större uppmärksamhet än som vad annars skulle ha varit fallet. 'Populärfilosofin' i sin tur, vars mest betydande representanter var män som Friedrich Nicolai och Moses Mendelssohn, hyllade det sunda förnuftet och skrev halvt journalistiska traktat över moralen, konsten och religionen, där man predikade tolerans, tanke- frihet och allmän upplysning. »Upplysningens spridning till alla uppnåeliga be- folkningsskikt är hans mål», skriver H Möller i sin massiva monografi över denna preussiska upplysning och dess nestor Nicolai: »Det senare ibland i en nedsättande betydelse använda begreppet 'populärfilosof' hade han förmodligen funnit he- rande.» ⁸ Utan tvekan bidrog denna verksamhet, som i alla avseenden uppfattade sig själv som en 'filosofi för världen', till att inom den bildade medelklassen sprida en anda av intellektuell frihet och framstegsoptimism liksom känslan att man var sin egen herre. ⁹ Men denna upplysning hade också sina gränser: »Tala för övrigt inte med mig om era berlinska friheter att tänka och skriva», skriver Lessing, vars arbete redan i väsentliga avseenden pekade bortom upplysningen, ¹⁰ till Nicolai. »De reducerar sig endast och allenast till friheten att kasta så många skymford som möjligt mot religionen. . . Låt en ställa sig upp i Berlin som vill höja sin röst mot utsugning och despotism och för undersåtarnas rättigheter, så som för närvarande sker i Frankrike och Danmark, och ni skall snart erfara vilket land som än idag är det mest förslavade i Europa.» ¹¹ Detta uttalande kan i högre eller mindre grad generaliseras; den upplysning som var tolerabel i de tyska staterna var en hamlös och avslagen sådan, och den tyske upplysaren nödgades anpassa sig dessa villkor.

Inom den politiska teorin var i Pufendorfs efterföljd naturrättsläran alltigenom dominerande. I Wolffs och andras tappning förlorade emellertid denna alltmer av sin kritiska potential, och blev till en teori om hur regeringen på bästa sätt kunde befordra medborgarnas lycka. Politiken reducerades på detta sätt till att vara endast administration och teknik, ett rationellt beräkande och manipule- rande för spridandet av den allmänna lyckan. Kameralistiken var vetenskapen om denna statsadministration. »En väl inrättad stat», skriver J H G von Justi, »måste vara exakt analog med en maskin, i vilken alla hjul och växlar är precis avpassade varandra, och härskaren måste vara dess ledare och drivfjäder, eller — om uttrycket tillåts — den själ som sätter allting i rörelse.» Och: »alla de plik- ter vilka folk och undersåtar är underkastade låter sig sammanfattas i följande: att genom lydnad, trohet och flit främja alla de vägar och medel som härskaren antagit för att befordra deras lycka.» ¹² Det är uppenbart att detta passade furstar- na utomordentligt väl, eftersom de genom att inta ett sken av upplysthet kunde se sin position legitimerad av landets ledande politiska teoretiker. Men det kunde heller inte vara på annat sätt: »Den torra dogmatism som utmärkte deras politiska tänkande avslöjar deras svaga sociala position. Dessa professorer i rätt eller filosofi var inte ledare för en social klass, utan tjänare till furstar vars intressen de sökte

försvara även om de kritiserade deras politik.»¹³ Genom den expanderande furstliga byråkratin vann samtidigt också många yngre män med borgerlig familjebakgrund och med en universitetsutbildning i upplysningens anda inträde i statens tjänst. Vi finner här det för Tyskland så karaktäristiska samspellet mellan upplysning och furstlig absolutism, ett samspel som fann sitt varaktigaste uttryck i den efterhängsna tanken att förändringar *endast* kunde komma ovanifrån. Det skulle komma att krävas en revolution i ett stort grannland för att på allvar ifrågasätta denna tanke.¹⁴

Den första kritiken mot den upplysta absolutismen kom därför snarast från traditionalistiska inriktningar, vilka såg den gamla riksförfattningen och ständsrepresentationen som hotade genom furstarnas centralisering och byråkratisering. Men långsamt framväxte också en kritik som i sin förlängning pekade bortom den i en feodal samhällsordning grundade upplysta absolutismen, mot ett borgerligt samhälle — i betydelsen: konstitutionell regering, maktfördelning, folkrepresentation, upphävande av ständsprivilegier och ekonomisk liberalism. Av central betydelse är här bildandet av sällskap och klubbar för gemensamma sammankomster och diskussioner, liksom etablerandet och spridningen av politiska tidsskrifter, en process som skjuter fart i Tyskland under 1700-talets sista årtionden. »De instrument med vilka upplysningens bärande skikt försökte nå sina mål var å ena sidan organisationer, samt å den andra litteratur och publistik. Bägge tillhör oskiljbart den sig under 1700-talet utbildande offentligheten.»¹⁵ Många hade anledning till klagomål, och reaktionen i Tyskland på den franska revolutionen blir knappast förståelig om man inte tar hänsyn till detta latent missnöje som var för handen och som redan före 1789 gjort ansatser till att artikulera sig.¹⁶

Den religiösa situationen var i Tyskland efter det trettioåriga kriget om möjligt lika kaotisk som den politiska. Lutheraner, kalvinister och katoliker bekämpade ömsesidigt varandra. Alla var de dock underkastade furstemetakens godtycke som kunde ta sig uttryck såväl i en förföljelse av olika grupper som i en kallt beräknande indifferens. Bland prästerskapet utvecklades därför en anda av underdånighet, som kom till uttryck i en politiskt ofarlig ortodoxi där trons bokstav snarare än anda betonades, och som på längre sikt endast kunde tjäna att undergräva deras egen position. När reaktionen slutligen kom så gick den i två riktningar, dels i form av pietismen med dess betoning av det personliga Gudsförhållandet och den religiösa erfarenheten, och dels i form av en kristen rationalism vars främste företrädare återigen var Wolff. Den senare lärde att uppenbarelse förvisso överskrider förnuftet, men likväl aldrig motsäger det, liksom att religiösa sanningar var fullt möjliga att inse med förnuftet; sålunda kunde t ex Guds existens och själens odödlighet påvisas rationellt. Pietismen stelnade snart i en egen starkt antiintellektuell ortodoxi. Och trots sitt stora inflytande var det uppenbart att Wolffs teologi i längden inte kunde tillfredsställa uppväxande generationer, som i stället tog intryck först av den brittiska deismen, och senare av en av Spinoza inspirerad panteism.

Diskussionen centrerades kring den kristna uppenbarelsens värde och giltighet, med först en allmän tendens till en historisk-filologisk kritik och rationalisering av denna, sedan till ett konsekvent avvisande av all uppenbarad religion till förmån för en naturlig sådan, och slutligen hos Lessing till en djärv historisering

av förhållandet mellan förnuftet och den kristna uppenbarelsen. Den så kallade 'neologismen', vilken växte sig stark kring mitten av århundradet, riktade en tillintetgörande kritik mot många av de kristna dogmerna. Samtidigt var dess främsta företrädare obenägna att helt eliminera uppenbarelsen från sin tro och insisterade på dess praktiska nödvändighet. All uppenbarelse har en rationell grund, men den förre har sitt berättigande genom att leda människorna till en sann kunskap om Gud, dvs uppenbarelsen tillåts endast uppenbara vad som är förenligt med förnuftet. Neologismen försatte sig på detta sätt i en i längden ohållbar position. Det logiska steget utöver denna var att helt förneka uppenbarelsen och Bibeln som Guds ord, till förmån för en naturlig religion. Detta steg togs av Hermann Samuel Reimarus, som i ett postumt publicerat arbete¹⁷ utvecklade en konsekvent deistisk position genom att rikta en förödande kritik såväl mot själva idén om en uppenbarad religion som mot den ortodoxa tolkningen av gamla och nya testamentet, samtidigt som han uppvisade tillräckligheten av en ren förnuftsreligion utan övernaturliga inslag.

Osäkerheten och det ständiga sökandet i den religiösa problematiken exemplifieras kanske bäst av Lessing, som under sitt levnadslopp – från det att han som en ung man skrivit hem till sin far: »Den kristna religionen är inget verk som man av trofasthet har att överta från sina föräldrar»¹⁸ – hann tänga de flesta av de olika ståndpunkter som var i omlopp, för att slutligen finna en mycket personlig men av såväl Leibniz som Spinoza influerad position.¹⁹ Mot slutet av sitt liv skriver han: »Jag slets från en sida till en annan, ingen tillfredsställde mig helt . . . Ju mer övertygande den ena sidan sökte påvisa kristendomen för mig, desto tveksamare blev jag. Ju övermodigare och mer triumferande den andra sidan sökte breda ut sig, desto mer dragen kände jag mig till att åtminstone i mitt hjärta rakryggad upprätthålla min tro.»²⁰ Men genom denna självprovningens väg lärde han sig att det oavbrutna sökandet efter sanningen är förmer än att redan tro sig ha denna sanning i sin hand; motsättningen mellan uppenbarelsen och förnuftet upphävs genom historien.

Lessings slutgiltiga position är långtifrån klar. Men tendensen är att inte grunda den kristna religionens sanning på den historiska uppenbarelsen, liksom att i princip bortse från kristendomens teologiska innehåll, för att där i stället finna grunderna för en etisk livshållning, baserad på humanism, bildning, kosmopolitism och tolerans, och med vars hjälp det är möjligt för människan att orientera sig och finna en plats i det moderna samhället. Detta är en livshållning som har föga att göra med det bortomvärldsliga. Den tar sig uttryck här och nu, i denna världen, som en ny moralisk gemenskap, vilken i sin förlängning också innebär ett ifrågasättande av den politiska ordningen. Att vara frimurare och att vara en god kristen är, som framgår av den lilla dialogen *Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer*,²¹ för Lessing en och samma sak, det rör sig i båda fallen, inte om att omfatta en viss lära eller en viss ordning, utan om en 'inre sanning', och i sista hand om etik. Inte vad man är, utan vad man gör – det är innebörden i 'liknelsen om ringen' som Nathan berättar för Saladin: envar bör i sina handlingar vara ett moraliskt föredöme i stället för att fördöma sina medmänniskors handlingar, ty när vi slutligen skall dömas, 'då sitter det en visare man på denna stol'.²² Denna humanism är Lessings sista ord. I den återfinns hans dröm om ett rationellt borgerligt samhälle,²³ som inte vilar på egoism och intolerans, utan där människor av olika

börd, ras, sysselsättning och religion alla gäller för lika. Så kan han bestämma frimurarnas mål som upphävandet av den splittring som staten och staterna givet upphov till ibland människorna, liksom att för detta ändamål »i sin orden uppta varje värdig man utrustad med erforderliga anlag, och detta utan åtskillnad vad gäller nationalitet, religion eller civilstånd.»²⁴

Utifrån detta perspektiv utvecklar Lessing också en filosofi om historien och religionen, där han förenar en mer traditionell upplysningssyn med läran om en objektiv nödvändighet eller gudomlig försyn, som genom uppenbarelsen vägleder mänskligheten (märk väl, endast vägleder, ty historien är också människans eget verk) mot släktets fullkomning.²⁵ »Vad uppfostran är för den enskilda människan, är uppenbarelsen för hela människosläktet. Uppfostran är uppenbarelse som händer den enskilda människan, och uppenbarelsen är uppfostran som hänt och fortfarande händer människosläktet.»²⁶ Uppenbarelsen innehåller inget som inte det mänskliga förnuftet överlåtet åt sig självt är kapabelt att inse, men den tjänar det syftet att rikta förnuftets intresse i en bestämd riktning, och det gäller för detta att tillägna sig uppenbarelsens verkliga innebörd: att Gud är en, läran om själens odödlighet och treenigheten. »När de uppenbarades var de ännu inga förnuftssanningar, men de uppenbarades för att bli det.»²⁷ Uppenbarelserna är tecken som en högre försyn verkställer och som förnuftet har att tyda. Dessa tecken har en bestämd ordning som i historien bildar en fortlöpande text, vari det mänskliga förnuftet har att utläsa, vad människan är och vad hon kan vara. Målet för mänskligheten är en 'fullständig upplysning' och den 'hjärtats renhet', som gör oss i stånd att 'älska dygden för dess egen skull', utan yttre incitament för våra handlingar. På detta sätt bereds vägen för ett 'nytt evigt evangelium', en 'tredje tidsålder'; Lessing tvivlar inte på detta: »Den kommer, den kommer förvisso, fulländningens tid, då människan ju mer övertygat hennes förstånd känner sig om en ständigt bättre framtid, likväl inte skall behöva låna handlingsmotiv från denna framtid; då människan kommer att göra det goda därför att hon är god, och inte därför att godtyckliga belöningar är uppsatta, vilka tidigare endast avsåg att fixera och stärka hennes flackande blick, för att på så sätt lära henne känna de inre, bättre belöningarna.»²⁸

9. Tyskland och den franska revolutionen

Den franska revolutionens budskap om frihet och jämlikhet spred sig som en löpeld över Europa. Alla som i sitt inre dolde en avsky mot förtryck och orättvisor välkomnade denna världshistoriska omvälvning och tog den till sitt hjärta. Långt senare kunde Hegel skriva om denna tid: »Så länge solen stått på himlavalvet och planeterna kretsat kring den, hade man ännu aldrig sett att människan ställt sig på huvudet, dvs på tanken, och uppfört verkligheten i enlighet med denna. Anaxagoras hade som förste sagt, att *nous* regerar världen, men först nu har människan kommit till kunskap om att tanken skall regera den andliga verkligheten. Detta var alltså en härlig soluppgång. Alla tänkande varelser har deltagit i firandet av denna epok. En upphöjd sinnesrörelse har varit förhärskande i denna tid, och en andlig entusiasm har genomströmmat världen, som om det först nu hade kommit till en verklig försoning mellan det gudomliga och världen.»¹ I Tyskland var uppslutningen kring revolutionens principer ibland intellektuella och den bildade medelklassen i det närmaste total. Man diktade och skrev till dess ära, betonade brottet med det förgångna och uttryckte sina förhoppningar inför framtiden. Men när denna framtid blev verklighet så skulle det visa sig att detta frihetens träd bar en egendomlig frukt, och glädjen skulle i många fall förbytas i bitterhet och hat.

Vi har sett hur den tyska upplysningens politiska horisont på det hela taget inte sträckte sig bortom en upplyst absolutism. Dess representanter skulle därför ganska snart, efter en kort tid av entusiasm, ta avstånd från revolutionen, som tycktes dem gå för långt och endast bringa en än större oreda i sina spår; dess sympatier överlevde i allmänhet inte 1790. Vi finner bland dessa texter historikern August Ludvig von Schlözer från Göttingen, den troligen mest inflytelserike av de tidiga tyska politiska publikatörerna, vars *Staats-Anzeigen* (1783-94) under åren före revolutionen varit en samlingsplats och ett forum för kritiska röster från stora delar av Tyskland. Med sitt livfulla skrivsätt välkomnade Schlözer i svallande ordalag till en början revolutionen, men vände sig snart i förbittring emot densamma, eftersom den enligt honom försjunkit »i en gränslös oklokra-ti».²

Men revolutionen skulle också öppna ögonen och vidga synfältet för andra som fostrats inom samma upplysningstradition, och visa på ett alternativ till den furstliga absolutismen. Detta alternativ var i första hand den konstitutionella monarkin. Dess anhängare stödde helhjärtat upphävet av feodalismen den fjärde augusti och utarbetandet av en ny konstitution, där makten fördelades mellan en lagstiftande församling och kungen som verkställande, men avvisade samtidigt revolutioner som ett politiskt instrument. Denna 'liberala' uppslut-

ning skulle i allmänhet vara ända tills det att septembermorden, kungens avrättning och terrorn vände den i en ofta oförsonlig avsky. Så skriver Klopstock nådens år 1793:

»Ack, den gyllene drömmens sällhet är förbi,
dess morgonglans omsvävar mig icke mer,
och en sorg, som försmådd
kärlek, bedrövar mitt hjärta.»³

Detta fick dem emellertid inte att förkasta 1789 års principer och ansluta sig till det kontrarevolutionära lägret, vilket i sin tur lämnade möjligheten öppen för dem att efter Thermidor-reaktionen och Robespierres störtande ånyo med större sympati relatera sig till det revolutionära Frankrike. En typisk representant för dessa är köpmannen Georg Heinrich Sieveking, vars hus strax utanför Hamburg var en samlingsplats där revolutionen diskuterades i en öppenhjärtig atmosfär. Även om Sieveking i skarpa ordalag fördömde terrorn, så övergav han aldrig tron och hoppet att något gott skulle komma ut av denna 'moraliska jordbävning'. Han begav sig 1795 själv till Paris för att som representant för staden Hamburg etablera handelsförbindelser med den nya republiken.⁴

De radikalaste anhängarna av revolutionen stödde den ända in i dess jakobinska fas. Man avvisade i allmänhet monarkin och betonade folkets suveränitet och rätt till uppror mot förtryck, liksom man gav frihets- och jämlikhetstanken en real innebörd och förespråkade en republikanisering av Tyskland. Dessa 'tyska jakobiner' stödde också konsekvent den franska sidan i det utbrytande kriget, och kunde genom den franska inmarschen i sydtyskland också ta en aktiv del i kampen för revolutionen. Ingen av de tyska jakobinerna har blivit mer berömd än världsomseglaren, professorn i naturhistoria, och senare universitetsbibliotekarien i Mainz, Georg Forster. Från att ha varit en ganska modest sympatisör till revolutionen radikaliseras hans ståndpunkter alltmer, och när de franska trupperna hösten 1792 marscherar in i Mainz och en lokal jakobinerklubb bildas ansluter sig Forster. För honom var detta det konsekventa steg som förenade teori och praktik med varandra, och han kunde därför senare med just detta argument bemöta den skarpa kritik som hans ställningstagande gav upphov till. »De kan inte förstå en människa», skriver han i ett brev till sin fru, »som i sin tid också förmår att handla, och de finner mig avskyvärd när jag nu verkligen går till verket utefter de grundsatser, vilka även de ger sitt bifall i teorin.»⁵ Året därpå beger han sig som representant för det nybildade Rhenkonventet till Paris, där emellertid hans politiska och moraliska illusioner obönhörligen krossas mot revolutionens verklighet. Han dör ett knappt år senare i sina drömmars stad, som en ensam, besviken och bitter man.⁶

Givetvis fanns det också de som höjde kritiska röster redan vid revolutionens utbrott. Dessa kritiker återfanns i huvudsak bland dem som redan tidigare kritiserat och motarbetat den från upplysningen utgående och med denna förbundna tanketraditionen. Det är knappast förvånande att furstarna, aristokratin och framförallt den katolska kyrkan redan från början avvisade revolutionen, eftersom deras egen maktställning direkt ställdes i fråga och potentiellt hotades. Men

sina högljuddaste kritiker fann revolutionen i en ganska brokig skara intellektuella, vilka utan att därför nödvändigtvis vara den oinskränkta furstemaktens apologeter, ställde sin penna i kontrarevolutionens tjänst. »De var i grund och botten, utan att själva klart kunna artikulera detta, varken för en revolution eller för absolutismen, utan snarare för en politisk utveckling som man föreställde sig i termer av ståndsmissiga och korporativa friheter. De var motståndare till varje form av nivellering liksom varje form av rationell planering, och de var för en obehindrad organisk vidareutveckling av de traditionella förhållandena.»⁷ Revolutionen blev för dessa män en ond kraft som hotade varje bestående ordning. Den förklarades som resultatet av en omstörtande verksamhet bedriven av upplysningen och hemliga sällskap, av vilka särskilt den så kallade 'Illuminatenorden' misstänkliggjordes. Samtidigt intensifierades den av furstar, i några fall (Preussen, Bayern) redan före revolutionen, inledda politiska reaktioner, vilken tog sig uttryck i förföljelser av misstänkta oppositionella individer och grupper liksom i skärpta censurförordningar. »Så förvandlade sig den med upplysningens idéer — om än alltid en tysk och ickeradikal upplysning — ursprungligen förbundna furstliga politiken under händelsernas och en nyformerad konservativ strategis tryck till en repression såväl inom det administrativa som kulturella området. . . . Kvar blev endast ett fåtal oaser för pressfriheten, och till dessa tog de förbjudna tidsskrifterna sin tillflykt. Så blev 1793 *Braunschweigische Journal* till *Schleswigschen Journal* med Kiel som utgivningsort, *Archenholtz Minerva* överflyttades till Hamburg, *Berlinische Monatsschrift* till Jena och *Allgemeine Deutsche Bibliothek* till Kiel.»⁸

Av betydelse var också propagandan från de franska aristokrater vilka efter revolutionen flytt till sydvästra Tyskland, och varifrån de nu ivrigt förespråkade ett kontrarevolutionärt korståg med avsikten att återupprätta *l'ancien régime*. Men dessa *émigrés* vann genom sitt arroganta och vidlyftiga leverne allt mindre sympatier. Bland Ortsbefolkningen var de allmänt avskydda. Och entusiasmen för ett krig mot Frankrike var inte särskilt stor ens bland furstarna. Kejsar Leopold den II: e förhöll sig passiv ända till sin död (1792), och det var först därefter som den erövringslystne Fredrik Vilhelm den II: e av Preussen fann gehör i Wien och som den första koalitionen kunde bildas. Denna var emellertid redan från början förgiftad av de bägge stormakternas ömsesidiga misstänksamhet gentemot varandra, och hade ett mycket svagt stöd hos de övriga tyska furstarna.

Snart började emellertid också en mera seriös kritik att växa fram, som utan att ansluta sig till det kontrarevolutionära lägret, kunde ställa sig avvisande till och skarpt kritisera händelserna i Frankrike i sin helhet. Denna kritik fann sitt centrum i det 'engelska' Hannover. Vid universitetet i Göttingen förkastade män som Ernst Brandes och August Wilhelm Rehberg naturrättsläran och revolutionen i den historiska traditionens namn,⁹ och betonade nödvändigheten av att ett lands politiska institutioner var anpassad landets egen historia.¹⁰

Ingen revolution utbröt i Tyskland, men dess historia skulle för de närmaste 25 åren vara intimt förbunden med utvecklingen av den stora revolutionen i dess grannland. Det Tyskland som framträdde efter Wien-kongressen 1815 var inte det förrevolutionära kaos som utgjort de tyska territorierna inom det tysk-romerska riket. Denna tid bildar också den historiska grund mot vilken den klassiska tyska filosofin framträder, och det är mot den senare som vi nu måste rikta våra blickar.

10. 'Allförstöraren' från Königsberg — Immanuel Kant

Immanuel Kants filosofi har ofta betecknats som slutet på en epok och början på en ny inom filosofins historia. Detta är riktigt i den meningen att upplysningen och den klassiska tyska filosofin på detta sätt förbinds med varandra, och att därigenom varje försök att etablera ett absolut brott mellan dessa bägge tanketraditioner avvisas. Såväl Kant som Fichte, Schelling och Hegel — för att följa den tyska idealismens kungslinje — var alla djupt förankrade i och fann sin teoretiska utgångspunkt i upplysningens tankevärld.¹ Uttryckt i socio-historiska termer så var de samtliga ett expanderande borgerskaps filosofer, och närmare bestämt — det är i denna bemärkelse som en ny epok här tar sin början — i en tid när detta borgerskap blivit revolutionärt, när det 'beslutat' att hålla något för sant, inte endast därför att det inser det 'klart och distinkt', utan för att det självt 'producerat' det, och detta utifrån den paradoxala situationen såsom varande representanter för ett väsentligen icke-revolutionärt tyskt borgerskap. »I kritiken ligger krisen förborgad.»² En kritisk process måste förr eller senare nå en punkt där ett avgörande har att träffas. Detta kristillstånd är nått när kritiken inte längre kan rymmas inom den bestående ordningen utan att uppge sina kritiska anspråk, när allt måste rivas ned för att byggas upp igen från grunden. Det borgerliga förnuftet nådde denna punkt mot slutet av det 18:e århundradet såväl inom teorin som i praktiken. Detta innebär också att totalitetskategorin nu definitivt blir central i det borgerliga tänkandets vidare utveckling, eftersom förnuftet väsentligen är universellt i sin skapande aktivitet, så kan den skapelse som svarar mot dess krav endast vara en rationell totalitet, liksom endast det filosofiska systemet kan vara dess adekvata uttrycksform. Mellan dessa bägge faser i den borgerliga filosofins utveckling intar Kant en förmedlande plats, genom sitt övervinnande av Humes skepticism och sitt transcendentala grundande av människan som ett fritt, aktivt och skapande väsen. »Den kritiska vägen allena står öppen. Om läsaren varit vänlig nog och haft tålamod att i mitt sällskap vandra denna väg så må han nu döma om det inte, såvida han själv är benägen att lämna sitt bidrag därtill, är möjligt att förvandla dessa fotsteg till en härväg och att redan innan detta århundrade är till ända uppnå det vilket flera århundraden inte mäktat: nämligen att bringa det mänskliga förnuftet till en fullständig tillfredsställelse i de frågor vilka ständigt, hitintills emellertid förgäves, sysselsatt dess vetandebegär.»³

Även om Kants eget liv led en skriande brist på yttre händelser så gäller inte detta den samtida värld vars händelseflöde han filterade genom sitt tänkande. Under sitt långa liv genomlevde han hela Fredrik den II:s regeringsperiod, liksom sjuårskrigets faser, det amerikanska folkets frigörelsekamp och den franska

revolutionens eldbad, vidare den preussiska reaktionen under Fredrik Vilhelm den II: e och på sin ålders höst också slutligen Napoleons *coup d'état*. Kant var en i alla avseenden receptiv iakttagare av världen omkring sig, och det är därför knappast felaktigt att påstå att Königsberg, genom sin mest berömda invånare, kom att ligga i världens mitt. I gengäld kunde filosofen skriva i sin *Anthropologie*: »En stor stad, ett områdes medelpunkt, i vilken dess myndigheter befinner sig, och som har ett universitet för att befordra vetenskaperna, därtill ett läge lämpat för sjöhandel, vilket genom floder i landets inre gynnar ett utbyte såväl med angränsande som avlägset liggande länder med skilda språk och seder; en sådan stad, som handel-sevis Königsberg vid Pregelfloden, kan utan tvekan anses som en plats väl lämpad för utvidgandet av kunskaperna såväl om människan som om världen, som en plats där en sådan kunskap, även utan resor, är möjlig att förvärva.»⁴

I ett försök att bestämma sin egen tid ställer sig Kant i en liten skrift från 1784 frågan: »Lever vi för närvarande i en *upplyst* tidsålder?», och ger själv svaret: »Nej, men i en tidsålder av pågående *upplysning*»⁵ Med upplysning menar han den process varigenom människan lämnar sitt tillstånd av självförvällad omyndighet, en omyndighet som yttrar sig i oförmågan att använda sitt eget förstånd, och att därför ha källan till sina handlingar inte hos sig själv utan hos en förmyndare. Denna oförmåga har hos människan genom seklerna formats till att bli nästan en andra natur. »*Sapere aude!* Ha mod att använda *dig* av ditt eget förstånd! — så lyder upplysningens valspråk.»⁶

Detta är en direkt kritik av feodala relationer och furstlig despotism, för varje människas rätt till frihet och självbestämmande, en rätt som i första hand kommer till uttryck i rätten till yttrandefrihet, vilket är ett grundläggande och absolut krav i Kants politiska filosofi. Utan en offentlighetssfär där det står varje människa fritt att meddela sin åsikt till andra är inget mänskligt framåtskridande möjligt. Detta gör dock inte Kant till en demokrat i någon betydelse av ordet. Det enda praktiskt fungerande styrelsesätt som han kan tänka sig är fortfarande den upplysta absolutismen. Problemet är, skriver Kant i en annan skrift från samma år, att »människan är ett *djur*, som, när hon lever bland andra av sin art, *behöver en herre*».⁷ Detta har sin grund i människans »*asociala socialitet*», i hennes benägenhet att dels förena sig med andra människor, dels isolera sig och vilja arrangera allt efter sina egna önsknin-gar. Ett upphävande av detta tillstånd, vilket vore etablerandet av »en fullkomligt *rättvis civil författning*», kan endast vara en idé som är föremål för en oändlig strävan genom en kontinuerlig upplysning. »Endast närmandet av denna idé har naturen pålagt oss», skriver Kant, ty »av så krokigt trä som människan är gjord av, kan inget fullständigt rakt timras».⁸ Människan behöver således en herre över sig. Kant kan därför också, utan att anse sig motsäga sig själv, säga: »I detta avseende är denna tidsålder upplysningens tidsålder, eller *Fredriks* århundrade.»⁹ Kant är en stolt medborgare i den preussiska staten; i synnerhet Fredriks religionspolitik tilltalar honom — ty religionen har varit det viktigaste medlet varmed människan hållit sig själv i detta tillstånd av omyndighet. Tankens frihet kan aldrig skada en stark stat, endast göra dess medborgare mer självständiga, så att även staten sedan kan behandla människorna enligt deras värdighet. Kant tar Fredriks egna ord i sin mun — endast den som själv är upplyst vågar säga: »*Resonera så mycket ni vill, och om vad ni vill; men lyd!*»¹⁰

Kants politiska skrifter stammar emellertid huvudsakligen från tiden efter den franska revolutionens utbrott; en omvälvning vars anda han aldrig övergav, även om han liksom de flesta andra tyska intellektuella i mångt och mycket tog avstånd från dess faktiska utveckling. Närmare bestämt så tillhörde Kant den liberala falang som efter Thermidor-reaktionen ånyo kunde närma sig revolutionen med större sympatier. I sin *Streit der Fakultäten* från så sent som 1798 talar han om revolutionen som »en händelse i vår tid som bevisar den moraliska tendensen hos människosläktet». ¹¹ Den franska revolutionen förstärkte det intryck som redan läsningen av Rousseau och den amerikanska revolutionen givet honom – nämligen möjligheten av ett alternativ till den förhärskande absolutismen. Detta alternativ var det republikanska styrelsesättet. ¹²

I en avhandling från 1793, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, uppställer Kant de tre principer varpå en republikansk författning är grundad: »1. Varje samhällsmedlems *frihet*, i egenskap av *människa*. 2. Var och ens *likhet* med varje annan medlem, i egenskap av *undersåte*. 3. Varje samhällsmedlems *självständighet*, i egenskap av *medborgare*». ¹³ Jämlikheten skall här givetvis inte förstås som ekonomisk jämlikhet, utan som likhet inför lagen och i fråga om möjligheter, dvs som den borgerliga humanismens klassiska kritik av det feodala samhället, och som Kant några sidor längre fram stringent formulerar på följande sätt: »Födseln är ingen *handling* utförd av den som blir född». ¹⁴ När det sedan gäller den rösträtt genom vilken folket deltar i lagstiftningsarbetet, antingen direkt eller indirekt genom sina valda representanter, så omfattar denna inte automatiskt alla rättsligt sett fria och jämlika samhällsmedlemmar, utan det ytterligare kravet måste enligt Kant ställas på den röstberättigade, »att han är sin egen herre», dvs »att han, i ordets egentliga mening, inte *tjänar* någon, förutom samhället». Den springande punkten är här att inte stå i ett direkt personligt beroendeförhållande till någon annan, utan att denna relation är förmedlad genom en egendom. Det är detta som skiljer t ex frisören och perukmakaren åt. »Den senare, som näringsidkare, utbyter sin egendom med andra (*opus*), den förre beviljar en annan bruket av sina förmågor (*operam*)». ¹⁵ På detta sätt skiljer Kant mellan 'aktiva' och 'passiva' samhällsmedlemmar. Den tredje principens begränsning kommer emellertid därigenom i konflikt med de bägge andras allmänhet, en motsättning vilken endast förmedlas genom att möjligheten lämnas öppen för den enskilde att genom sin talang, sin flit och sin lycka »arbeta sig upp från det passiva tillståndet till det aktiva». ¹⁶ – På dessa tre principer måste en samhällelig rättsordning vila.

Detta är för övrigt förnuftets idé om ett ursprungligt socialt kontrakt; en tanke som alltså Kant förvandlar från en kvasihistorisk händelse till en förnuftsidé, dvs till ett teoretiskt icke påvisbart förhållande, som emellertid den lagstiftande makten måste betrakta som en praktisk realitet, och följaktligen endast stifta lagar på grundval av detta kontrakt, dvs lagar som varje medborgare måste tänkas ha givet sitt samtycke till. »Vad ett folk inte kan besluta över sig självt, det kan heller inte lagstiftaren besluta över folket». ¹⁷ Detta måste vara utgångspunkten för statsmannen. Endast så kan politik och moral förenas, dvs genom ett politiskt handlande som är grundat på den formella rättsprincipen. Kant kritiserar varje form av despotism när han säger, att denna förening av politik och moral endast är möjlig för en moralisk politiker, men inte för en politisk moralist, som under-

ordnar sina principer målet och reducerar statskonsten till ett tekniskt problem.¹⁸ Den lagstiftande maktens uppgift kan heller inte vara att befordra mänsklig lycka, vad nu än denna kan tänkas bestå i, utan måste vara att etablera en gällande rättsordning, frihet genom lagar, inom vilken det sedan står varje individ fritt att skapa sin egen lycka. »Människans rätt måste hållas helig, må det sedan kosta den härskande makten hur stora uppoffringar som helst. Man kan här inte halvera och fundera ut ett mellanting i form av en pragmatisk-betingad rätt (mellan rätt och nytta). All politik måste böja knä inför den förra, men kan i gengäld bära på ett hopp om att den därigenom, om än långsamt, skall uppnå det stadium där den träget glänser.»¹⁹

Med detta följer Kants kategoriska förnekande av folkets rätt till uppror. Den upprorsrätt som Locke tillerkände varje folk,²⁰ och som vi snart skall se även Fichte förespråka, den förnekar Kant i de skarpaste ordalag: »All olydnad gentemot den lagstiftande makten, all uppvigling som syftar till att undersåtarnas missnöje skall övergå i handling och varje upprorisk handling som övergår i en öppen resning är det grövsta och straffbaraste brottet i ett samhälle, eftersom det tillintetgör dess grundval.»²¹ Ett folk har aldrig rätt att använda våld mot statsöverhuvudet, inte ens om denne brutit mot det ursprungliga kontraktet. Å andra sidan måste folket i sin tur ha rätt att offentliggöra sin åsikt om statsmakten: »Följaktligen är *det skrivna ordets frihet*. . . folkrättens enda palladium.»²² Detta är en oförytterlig rätt som statsöverhuvudet måste respektera. Om inte så gäller hädanefter makt i stället för rätt, och folket kommer förr eller senare att självt vilja avgöra vad som är rätt. En revolution kan således enligt Kant aldrig vara rättmätig. Men detta för honom inte heller automatiskt över till den kontarrevolutionära sidan: »Stadsvisdomen bör under sakernas nuvarande tillstånd göra till sin plikt att verka för reformer i överensstämmelse med den offentliga rättens ideal, och utnyttja revolutioner, där naturen själv framkallat dem, inte till att skyla över ett än hårdare förtryck, utan, som ett rop från naturen, till att frambringa en på frihetsprinciper grundad lagenlig författning, vilken är den enda bestående.»²³

Det republikanska styrelsesättet förutsätter enligt Kant ett representativsystem, eller snarare endast ett sådant gör en republikansk styrelseform möjlig. Denna skiljer sig från despotismen genom att åtskilja den lagstiftande och den verkställande makten från varandra, medan despotismen förenar dessa bägge funktioner i en vilja.²⁴ Idealet är för Kant ett litet antal verkligt representativa styresmän. Utifrån denna idé om en republikansk författning utvecklar Kant sedan tanken om en federation av stater, där varje stat utan att förlora sin självständighet underordnar sig en 'världsmedborgarrätt' som påbjuder en 'allmän gästvänlighet' stater emellan.²⁵ Endast på detta sätt kan idén om en evig fred approximeras, och endast genom en sådan kan mänskligheten närma sig 'en fullkomligt rättvis civil författning'. Och vidare, endast en sådan möjliggör ett realiserande av människans alla förmågor.

Kants filosofi om samhället och politiken har ofta setts som enbart en förlängning av hans kritiska filosofi. Detta är måhända riktigt såtillvida som den kritiska filosofin bildar de teoretiska grundvalarna för hans politiska filosofi, men felaktigt om man därifrån drar slutsatsen att det är först i denna förlängning av den kritiska filosofin som Kant blir en borgerlig filosof. Det vore enligt min me-

ning mer eller mindre meningslöst att kalla Kant för en borgerlig filosof, vilket han onekligen var, om man reserverar detta epitet för vissa delar av hans filosofi. Motsatsen innebär inte att man upplöser all sanning i en ideologisk rökridda, men väl att sanningen under vissa samhälleliga och historiska omständigheter är, kanske till och med nödvändigtvis är, partisk, och omvänt, att varje 'sann' filosofi behåller sin aktualitet, ty den kommunicerar inte bara med sin egen tid, utan också med evigheten. Kant uttrycker i sin politiska filosofi ett expanderande borgerskaps ambitioner. I den återfinns en kritik av feodalismen och den furstliga absolutismen. Vidare tanken att duglighet skall gälla framför börd, liksom kravet på etablerandet av en samhällelig rättsordning som är grundad på förnufts och lagens herravälde, dvs kravet på etablerandet av ett rationellt borgerligt samhälle.²⁶ Men detta borgerskaps strävanden slår också igenom i hans kritiska filosofi. Det är på denna grundval man måste förstå hans sätt att knyta an och relatera sig till den filosofiska traditionen: till Wolffs metafysik, till Humes skepticism, till Rousseaus humanism och till den moderna naturvetenskapens landvinningar. Det så kallade 'idehistoriska arvet' är givetvis av största vikt att kartlägga vid studiet av varje stor tänkare. Men detta 'arv' är självt redan tyngt av en samhällelig problematik, och för att förstå »hur något och vad för något som tas upp ur det förefintliga tankematerialet, vilken ny form som detta genom bearbetningen erhåller och vilka moment som betraktas som relevanta respektive irrelevanta»,²⁷ är det nödvändigt att placera in den aktuella tänkaren i den samhälleliga helhetsprocessen.

I sitt stora kunskapsteoretiska arbete *Kritik der reinen Vernunft* (1781) uttrycker Kant dessa ambitioner i tanken att, »huru all vår kunskap tar sin början med erfarenheten, så framspringer därför likväl inte all denna *ur* erfarenheten».²⁸ Eller med en klassisk formulering: »Hitintills har man antagit att all vår kunskap måste rätta sig efter objekten, men alla försök att utsäga något om dem a priori medelst begrepp, varigenom vår kunskap skulle utvidgas, har under denna förutsättning kommit till ett intet. Man borde därför undersöka om vi inte skulle lyckas bättre med metafysikens uppgifter ifall vi i stället antog att objekten måste rätta sig efter vår kunskap, vilket redan bättre överensstämmer med den åstundade möjligheten av en kunskap a priori om dem, som har att fastställa något om objekten redan innan de är oss givna.»²⁹ I denna formulering är det revolutionära borgerskapets princip nedlagd; ett borgerskap som inte längre tänker nöja sig med att begära sina rättigheter, utan helt sonika kommer att ta dem; ett borgerskap som hunsats nog av irrationella krafter och som vet med sig att ha rätt — ty dess krav står i överensstämmelse med förnufts eviga lagar. Detta är, enligt Kant, den verkliga innebörden i den likgiltighet och indifferens med vilken samtiden bemöter det genom traditionen förmedlade tankematerialet: »Den är uppenbarligen inte ett resultat av lättsinnet, utan snarare av tidsålderns mogna *omdömesförmåga*, vilken inte längre låter sig nöjas med ett skenvetande, utan mot förnuftet riktar en uppfordran att ånyo åta sig det mödosammaste av alla sina göromål, nämligen att känna sig självt. Tillika att härför inrätta en domstol där det kan säkra sina rättmätiga anspråk, och samtidigt avvisa alla grundlösa sådana, inte genom ett maktspråk, utan genom sina eviga och oföränderliga lagar; denna domstol är ingen annan än själva *kritiken av det rena förnuftet*».³⁰ Därmed är också frågan om det borgerliga samhället som en ratio-

nell totalitet ställd. I tanken att endast det är sant vilket framspringer ur det mänskliga förnuftet, ligger kravet på ett rationellt behärskande av hela den objektiva verkligheten. Det är denna problematik som Kant genom sin 'kopernikanska revolution' ger en ny filosofisk grund och utgångspunkt. »Ingenting kan här undgå oss, ty vad förnuftet frambringar helt och hållet ur sig självt kan inte dölja sig, utan bringas i dagen just genom förnuftet, så snart man funnit den gemensamma principen för detsamma.»³¹ Kant ställer den transcendental frågan om betingelserna för och möjligheten av en kunskap som inte bara är allmängiltig och nödvändig, utan också utvidgar vår kunskap om verkligheten, dvs han frågar: »Hur är syntetiska omdömen a priori möjliga?»³²

Ett lysande projekt som emellertid i Kants utformning visade sig vara behäftat med stora svårigheter. För det första så var innehållet fortfarande något *givet*, då vår kunskap, enligt Kant, är beroende av att ett objekt afficerar våra sinnen och på detta sätt blir föremål för en åskådning, vars innehåll sedan genom förståndets aktivitet tänkes och bestämmes begreppsligt. »Allt tänkande måste, endera direkt (*directe*) eller på omvägar (*indirecte*), förmedlat genom vissa kännetecken, i sista instans relatera sig till åskådningar, alltså i vårt fall till sinnligheten, emedan på annat sätt inget objekt kan vara oss givet.»³³ Receptivitet och spontanitet – sinnlighet och förstånd – är kunskapens bägge källor,³⁴ dessas förbindelse kallar Kant erfarenhet; och det objekt som på detta sätt framspringer för medvetandet kallar han fenomen (*Phänomen*) eller framträdande (*Erscheinung*). Den sinnliga åskådningen, vars bägge former är tiden och rummet, förmedlar vår kunskaps innehåll, vilken sedan framspringer genom att förståndet applicerar sina kategorier på detta innehåll och därigenom förbinder dess mångfald i en syntetisk enhet – detta är den produktiva fantasin –, en aktivitet vars grund i sin tur är, vad Kant kallar, den ursprungliga apperceptionens enhet, eller det 'jag tänker' som måste beledsaga alla mina föreställningar.³⁵

För det andra, själva begreppet framträdande leder oss med nödvändighet till tanken på ett obestämt något (*Etwas*) som i sig självt inte är ett framträdande. Ett sådant något som inte är och inte kan vara ett objekt för en sinnlig åskådning kallar Kant *noumenon* (*Verstandeswesen*) i en negativ betydelse. En positiv kunskap om dessa *noumena*, vilket vore en kunskap om tingen sådana de är i sig själva, skulle förutsätta en åskådning som inte är sinnlig utan intellektuell, men till och med den blotta möjligheten av en sådan är oss inte förunnad att inse. *Noumenon* blir för Kant ett problematiskt begrepp, dvs det är förvisso inte själv-motsägande, men tillåter heller ingen positiv kunskap om dess objektiva realitet. Dess användning är uteslutande negativ. Det utgör ett gränsbegrepp som ska förhindra att den sinnliga åskådningen utvidgas till att omfatta även tingen-i-sig. »Vårt förstånd erhåller på detta sätt en negativ utvidgning, dvs det begränsas inte genom sinnligheten, utan snarare begränsar det denna, därigenom att det kallar tingen-i-sig (inte betraktade som framträdanden) noumena. Men det sätter också omedelbart gränser för sig självt, nämligen att inte känna dessa medelst några kategorier, och att följaktligen endast tänka dem under namnet av ett obekant något.»³⁶ På detta sätt begränsas vår kunskap till det framträdande, medan tingen-i-sig blir en slags rest som är principiellt oåtkomlig för kunskapens ljus.

Vi kan således inte överskrida gränserna för en möjlig erfarenhet. Likväl leds vi genom en naturlig böjelse (*Naturanlage*) till att ständigt överskrida dessa, för

att med hjälp av transcendentala idéer som Gud, världen som totalitet och själens odödlighet, söka en enhet för det empiriska i sin helhet. Dessa idéer har i sig själva inget med erfarenheten att skaffa, då vi där aldrig kan finna ett objekt som korresponderar mot dem. De har endast en regulativ användning, dvs de vägleder förståndet – genom att ange den obetingade (oändliga) grunden för allt betingat (ändligt) – mot att söka bringa så mycket enhet som möjligt i sin kunskap. Om dessa transcendentala idéer eller förnuftsprinciper emellertid tas som konstitutiva, dvs som applicerbara på erfarenheten och som bestämmande dess objekt, så leds det mänskliga förnuftet in i en naturlig dialektik eller en skenets logik (*Logik des Scheins*) som endast kan resultera i illusioner och motsägelser. Och som Kant konstaterar: »Kampplatsen för dessa ändlösa stridigheter kallas *metafysik*.»³⁷

Detta problem leder oss över till den praktiska filosofin, och till kritiken av det praktiska förnuftet. »Nu återstår för oss ännu, efter det att det spekulativa förnuftet fränkants allt framkommande i denna översinnliga sfär, att undersöka om inte data står att finna i dess praktiska kunskap, som gör det möjligt att bestämma detta transcendentala förnuftsbegrepp om det obetingade, och detta på ett sådant sätt att, allt enligt metafysikens önskemål, gränsen för varje möjlig erfarenhet överskrids, och en, förvisso endast i ett praktiskt syfte, möjlig kunskap a priori uppnås.»³⁸ På detta sätt leds vi genom det praktiska förnuftet in i den översinnliga värld, till vilken det spekulativa förnuftet i alla avseenden vägrades tillträde.

Allt moraliskt handlande förutsätter enligt Kant en god vilja. Denna goda vilja är inget annat än viljan att handla pliktmässigt, eller att hörsamma den inre morallagen. Denna morallag, vilken har formen av ett kategoriskt imperativ, uttrycker Kant på följande sätt: »Handla så, att den maxim som styr din vilja, alltid tillika kan gälla som princip för en allmängiltig lagstiftning.»³⁹ Medan naturlagarna anger vad som *måste* ske, så anger morallagen vad som *borde* ske, och uttrycker således en uppfordran. God är allenast den vilja, vars handlingsmaxim inte är önskan att uppnå ett eftersträvat mål (*Heteronomie*), utan en ren respekt för morallagen (*Autonomie*). Detta förutsätter givetvis viljans frihet, och detta i den dubbla betydelsen av spontanitet (kausalitet genom frihet) och autonomi (laggivande). Utan denna fria vilja, som är ett det praktiska förnuftets postulat, vore ingen moralisk handling möjlig. Frihetsbegreppet blir därigenom det centrala i Kants praktiska filosofi. Morallagen är frihetens *ratio cognoscendi*, och omvänt friheten morallagens *ratio essendi*. »Ty vore inte morallagen tidigare klart tänkt i vårt förnuft, så skulle vi aldrig anse oss berättigade att anta något sådant som frihet (om än denna inte är självmotsägande). Vore å andra sidan ingen frihet, så stod överhuvudtaget inte morallagen att finna inom oss.»⁴⁰

Av central betydelse för Kants moralteori är också de bägge postulaten om själens odödlighet respektive Guds existens. Kant introducerar dessa utifrån idén om ett 'högsta goda' (*summum bonum*) som varande förbindelsen mellan dygd och lycka.⁴¹ 1) Dygdig är den handling som står i överensstämmelse med morallagen. Den fullständiga överensstämmelsen mellan viljan och morallagen vore fullkomlighet, men människan, som en sinnlig varelse, kan endast vara en oändlig strävan efter en sådan försoning. Denna oändliga strävan, resonerar Kant, är

emellertid endast meningsfull under förutsättning av själens odödlighet eller personlighetens varaktighet. 2) Även om den goda viljan inte primärt handlar i avsikten att bli lycklig, så kan den heller inte uppgiva tron att den moraliske också är den som lyckan slutligen tillfaller, och detta leder oss till postulatet om en högre försyn eller Guds existens. »Därför är också moralen egentligen inte läran om hur vi skall bli lyckliga, utan hur vi skall bli värdiga lyckan. Endast när religionen kommer till, inträder också förhoppningen att vi en gång skall få del i lyckan, i samma mån som vi bemödat oss om att inte vara den ovärdig.»⁴²

Kants etik får på detta sätt en starkt formalistisk prägel.⁴³ En handling är moralisk endast om den utan att ge upphov till en motsägelser kan upphöjas till en allmän lag. Likaså blir avsikten med eller konsekvenserna av handlingen inte det primärt väsentliga, utan dess moraliska värde ligger i att den utförs av en ren respekt för morallagen. Men det är också uppenbart att moraliteten (*Moralität*) så bestämd kommer i konflikt med våra böjelser (*Neigungen*) och sinnliga drifter (*sinnliche Antriebe*), eller om man så vill, moraliteten är endast genom att bryta med och hävda sin autonomi gentemot dessa. Människan som naturvarelse kan emellertid inte fullständigt upphäva dessa böjelser och drifter. Moraliteten kan därför endast manifesteras sig i en oändlig serie av moraliska handlingar, dvs inför varje handling ljuder det kategoriska imperativets *borde* eller *du skall* som ett absolut krav. »Viljans fullständiga överensstämmelse med morallagen är helighet, en fullkomlighet vilken ingen förnuftig varelse tillhörande sinnevärlden under någon tidpunkt av sin tillvaro är mäktig. . . För en förnuftig, men ändlig varelse är endast en oändlig progression från den moraliska fullkomlighetens lägre till dess högre nivåer möjlig.»⁴⁴

Detta leder också till att moralitet och legalitet (*Legalität*) skiljs från varandra, då en handling mycket väl kan följa morallagens bokstav, dvs inte bryta mot den, men likväl inte dess anda, dvs dess maxim är en annan än den rena respekten för denna.⁴⁵ Legalitetens egentliga sfär är rättsläran, vilken behandlar den yttre relationen mellan fria individer, medan moraliteten är läran om dygderna, och behandlar den enskilde individens förhållande till sig själv och andra människor, såvida respekten för morallagen utgör den inre bestämningsgrunden för hans handlingar. Vi finner här två sfärer vilka står i behov av en förmedling: samhällslivet vilar på lagens yttre tvång,⁴⁶ etiken på självbestämmande. Så länge människan inte har en alltigenom god vilja behöver hon en herre över sig. Men paradoxen är att: »Den högste ledaren skall vara rättvisan *själv*, men likväl en *människa*.»⁴⁷ Mera konkret så finner vi här motsättningen mellan en borgerlig humanism och en borgerlig praktisk-verklig egoism. Kant kräver att uppfyllandet av plikten och inte den egna lyckan skall vara vår handlingsmaxim, vilket endast kan vara en 'heroisk illusion' i ett borgerligt samhälle, och ha formen av ett imperativ eller en oändlig uppgift för mänskligheten. »*Handla så, att du brukar mänskligheten, såväl i din egen person, som i varje annan person, alltid tillika som ett mål, och aldrig endast som ett medel.*»⁴⁸ Kants filosofi utmynnar i ett det praktiska förnuftets primat; *Sollen* framför *Sein*.

Den kritiska filosofin vann givetvis i sinom tid många anhängare, men ganska snabbt gjorde sig också röster hörda vilka menade att Kant inte levererat det färdiga systemet, utan endast grundvalarna för detsamma.⁴⁹ Detta tycktes för övrigt vara helt i linje med Kants egna intentioner, då denne i företalet till den

andra upplagan av *Kritik der reinen Vernunft* klargjort att detta arbete endast utgjorde en »propedeutik», eller »ett traktat om metoden, och inte ett vetenskapligt system». ⁵⁰ Men inte bara Kants egna ord indikerade att arbetet inte var avslutat, utan även den kritiska filosofin i sin utformning tycktes behäftad med allvarliga svårigheter. I den spekulativa filosofins ting-i-sig, liksom i den praktiska filosofins oändliga strävan undflyr totaliteten Kant; hans filosofi utmynnar i en serie av dualismer, *framträdande och ting-i-sig, plikt och böjelse, moralitet och legalitet*, vilka är omöjliga att överbrygga inom ramarna för den kritiska filosofin.

I synnerhet var det det av Kant förutsatta tinget-i-sig som kom att inta en central plats i diskussionerna kring den kritiska filosofin, och vars upphävande var en nödvändighet för den efterföljande filosofiska utvecklingen. Karl Leonhard Reinhold var den förste som krävde att allt vetande skulle härledas från en och endast en högsta princip, ⁵¹ och man började att skilja mellan bokstav och anda i den kantska filosofin, ⁵² med tanken att såvida man gripit andan i denna filosofi, så var försöket att etablera en sådan högsta princip endast en utveckling av denna filosofi själv. Sålunda skriver den unge Schelling i en av sina första skrifter: »Jag har försökt att framställa resultaten av den kritiska filosofin i dess tillbakaförande på allt vetandes yttersta principer». Och: »jag tror mig gentemot sådana anhängare till Kant, vilka förutsätter att denne redan själv uppställt principerna för allt vetande, behöva anmärka, att de måhända har fattat sin lärares bokstav, men inte andan hos denne, när de inte insett att hela gången i *Kritik der reinen Vernunft* omöjligt kan vara gången för filosofin som en vetenskap, att det första varifrån denna utgår, den ursprungliga tillvaron, måste vara förklarbart, inte genom erfarenheten av möjliga föreställningar, utan endast genom högre principer. . .» ⁵³ Liknande tankegångar finner man vid denna tidpunkt även hos t ex Schiller. ⁵⁴ Det var emellertid Fichte som först kom att utveckla denna anda i den kritiska filosofin till ett vetenskapligt system. »Så länge man inte låter tinget i sin helhet uppstå framför ögonen på tänkaren, så är dogmatismen inte förföljd ända in i sitt innersta smyghål.» ⁵⁵

11. Revolutionens filosof – Johann Gottlieb Fichte

Johann Gottlieb Fichte betecknar på ett flertal ställen sin läsning av Kant som en 'revolution i sitt tänkande'. I ett brev från sommaren 1790, strax efter det att han stiftat bekantskap med den kritiska filosofin, skriver han till sin vän Weissshuhn: »Jag lever i en ny värld sedan jag läst *Kritik der praktischen Vernunft*. Satser vilka jag trodde var orubbliga har kullkastats; saker vilka jag inte trodde kunde bevisas, t ex föreställningen om en absolut frihet, plikten etc, har bevisats för mig, och jag känner mig endast desto lyckligare däröver. Det är obegripligt vilken aktning för mänskligheten, vilken kraft som detta system ger oss.»¹ Denna reaktion blir förståelig om vi betänker att Fichte tidigt kommit att omfatta en deterministisk världsåskådning, samtidigt som det i hans inre dolde sig en högsta vilja att aktivt ta del i världens angelägenheter. »Jag har endast en lidelse», skriver han till sin blivande fru, »endast ett behov, endast en fullständig känsla av mig själv – nämligen den: att verka utanför mig. Ju mer jag gör, desto lyckligare tycks jag mig själv.»² Från denna frustrerade situation förlöste honom Kant genom sin lära om det etiska livets autonomi, vilken bröt determinismens förtrollning och med vilken en ny utgångspunkt var vunnen.

Medan Kant väsentligen utformade sin filosofi före den franska revolutionens utbrott, så föddes Fichtes vetenskapslära under denna revolutions mest hektiska fas. Hans filosofi är också kanske mer än någon annan ett barn av sin tid. Fichte var för övrigt själv fullt medveten om detta. För honom var Kants ting-i-sig fortfarande en eftergift åt irrationella krafter som omöjliggjorde en rationell totalitet, men historien hade själv överskridit Kant genom det franska folkets frigörelse från sina feodala fjättrar. Fichtes filosofi måste förstås mot bakgrund av detta moment i det borgerliga samhällets tillblivelseprocess, och då givetvis utifrån hans position som en tysk intellektuell. »Mitt system är det första som är baserat på friheten (*System der Freiheit*); liksom den /franska, min anm/ nationen frigör människan från hennes yttre bojor, så frigör mitt system henne ifrån tinget-i-sigs fjättrar – från en yttre påverkan – och placerar henne i sin första grundsats som ett självständigt väsen. Detta system har tillkommit genom en inre kamp med mig själv och alla inrotade fördomar, under de år som den förra med yttre kraft tillkämpade sig den politiska friheten, och inte utan dess hjälp, eftersom det var dess *valeur* som lyfte mig och inom mig utvecklade den energi som krävdes för att gripa detta. Medan jag skrev om denna revolution, kom till mig samtidigt som en belöning, den första vinken och aningarna om detta system.»³

I sitt föräldrahem i Rammenau hade Fichte 1788 under 'en sömnlös natt' i rapsodisk stil nedtecknat sin otillfredsställelse med sakernas tillstånd i världen och det moraliska förfall som beledsagade dem.⁴ Detta missnöje fann i den nyvunna

filosofiska positionen, det etiska livets autonomi, en fast grund som gav tyngd och riktning åt kritiken av existerande förhållanden. Han skriver några år senare: »Människans fullkomliga överensstämmelse med sig själv. . . är det yttersta och högsta målet för människan», dvs »alla begrepp som ligger i hennes Jag, skall ges ett uttryck, ett motstycke i Icke-Jaget.»⁵ Detta är Fichtes revolutionära ansats och grunden för hela hans filosofi.

Fichtes revolutionära patos kommer till uttryck i två anonymt publicerade politiska skrifter från 1793. Den första var en kritik av de tyska furstarna vilka undertryckt den grundläggande och oförytterliga mänskliga rätten att fritt meddela sig med andra och därmed aktivt motverkat folkets upplysning, vilket till slut, varnar den oräddade författaren, kommer att framkalla ett hat som endast kan finna utlopp i en våldsam revolution — »Nej, furste, du är inte vår Gud. Från *honom* väntar vi oss lycka, från *dig* beskyddandet av våra rättigheter. *God* skall du inte vara mot oss, du skall vara *rättvis*.»⁶ Den andra var ett försvar av den franska revolutionen, direkt föranledd av Rehbergs kritik av denna. Fichte tar här bestämt ställning för revolutionens principer. Vad denna revolution gäller är, säger han, 'människorätt' och 'människovärde'. Han försvarar här emfatiskt ett folks rätt att förändra sin statsförfattning, såvida denna förbryter sig mot den mänskliga friheten. Men detta innebär inte att han är en obetingad förespråkare av våldsamma förändringar, tvärtom, en frigörelse kan under ordnade former endast komma ovanifrån; härav hans uppmaning: »Var rättfärdiga, ni folk, och era furstar skall inte kunna hålla ut i sin orättfärdighet.»⁷ Han betecknar överhuvudtaget den franska revolutionen som »ett fruktansvärt skådespel», men pekar samtidigt på att dess yttre händelseförlopp inte får användas som ett argument mot de förnuftiga krav som under revolutionens gång kommit till uttryck.⁸ Fichte måste utan tvekan räknas till den radikala falangen ibland revolutionens tyska supportrar.

Vi måste nu se hur denna revolutionära ansats kommer till uttryck i Fichtes vetenskapslära, som han första gången i systematisk form offentliggör 1794/5 under namnet *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. I ett senare försök till en ny framställning av densamma ställer han problemet på följande sätt: Hur skall man förklara erfarenheten eller de föreställningar vilka är åtföljda av en känsla av nödvändighet — utifrån tinget mot vilket vår kunskap riktar sig, eller utifrån intelligensen vilken har denna kunskap?⁹ Vi befinner oss här, enligt Fichte, vid en filosofisk skiljeväg: idealismen förklarar erfarenheten utifrån intelligensen, dogmatismen utifrån tinget. Dessa två filosofiska system är de enda möjliga, och mellan dessa har vi följaktligen att välja. Men ännu har inget kriterium varpå detta val kan grundas rättfärdigat sig självt, varför det i sista instans endast är den enskilda viljan (*Willkür*) som kan träffa detta. »Den yttersta grunden för skillnaden mellan idealisten och dogmatikern är följaktligen deras skilda intressen.»¹⁰ Med en underbar revolutionär kraft skriver Fichte sedan i en berömd formulering: »Vilken filosofi man väljer är således avhängigt vilken typ av människa man är, ty ett filosofiskt system är inget dött husgeråd som man kan lägga ifrån sig eller ta till sig efter behag, utan det är besjälats genom själen hos den människa som innehar det. En av naturen slapp eller genom andlig trældom, lärd lyx och fåfänga förslappad och förkrympt karaktär, kommer inte att höja sig till idealismen.»¹¹ Fichte själv väljer givetvis idealismen, vilket också

är liktydigt med friheten framför ofriheten. Ty den som inte känner sig själv som fri, ser sig själv i tingen — läs: de existerande sociala förhållandena — som i en spegel, och sin egen existens som för evigt förbunden med dessa; endast viss-heten om den egna friheten skänker människan den inre kraft som gör det möj-ligt för henne att höja sig över tingens ordning.¹²

Det gäller alltså att i intelligensen finna en absolut obetingad första grundsats, som i denna sin egenskap möjliggör allt mänskligt vetande och handlande. »Den skall uttrycka den *handling* (*Tathandlung*) som inte förekommer och inte heller kan förekomma under vårt medvetandes empiriska bestämmningar, utan tvärtom ligger till grund för all medvetenhet och allena gör denna möjlig.»¹³ Fichte reso-nerar nu på följande sätt: ett objekt *är* för det empiriska medvetandet endast såvida *jag är*, och detta *jag är* utgör grunden för varje faktum för det empiriska medvetandet. Varje medvetande förutsätter detta självmedvetande: i varje tanke, varje vilja och strävan är förutsatt ett medvetande om att det *är jag* som tänker, som vill och som strävar efter något; detta medvetande om min egen aktivitet är den ursprungliga aktivitet som inte kan tänkas bort, och vilken inte själv kan bli ett objekt för det empiriska medvetandet, eller det är det ursprungliga själv-medvetande som Fichte kallar en *intellektuell åskådning*. »Var och en som till-skriver sig en aktivitet åberopar sig på denna åskådning. I den är källan till allt liv, utan den är endast döden.»¹⁴ Härifrån sluter sig Fichte till vetenskapslärans första grundsats: »*Jaget sätter ursprungligen sitt eget vara.*»¹⁵ Jaget är endast denna ursprungliga aktivitet varigenom det sätter sig självt. Fichte är mycket noga med att påpeka att denna intellektuella åskådning inte är ett faktum (*Tat-sache*) utan en handling (*Tathandlung*); han vill inte ens kalla den en handlande (*Tätiges*), då detta leder tankarna till något bestående.¹⁶ Detta är teorin om det revolutionära subjektet.

Men detta Jag sätter inte bara sig självt utan också gentemot sig självt ett Icke-Jag. Och vidare, för att dessa bägge varandra motsatta termer inte skall ömse-sidigt förinta och upphäva varandra sätter Jaget också de bägge som begränsade — dvs »Jaget sätter i Jaget gentemot det delbara Jaget ett delbart Icke-Jag.»¹⁷ På detta sätt anger Fichte de *handlingar* vilka är nödvändiga betingelser för möj-ligheten av erfarenheten — nämligen Jagets ursprungliga sättande av sig självt, världen och det empiriska medvetandet eller medvetandet om ett objekt. Det kantska tinget-i-sig har ingen plats i Fichtes system, eller som han själv ser det, i en konsekvent transcendental idealism, eftersom ett absolut krav där är att allt måste kunna härledas ur Jagets ursprungliga sättande av sig självt — »när frågan ställs till vetenskapsläran: hur är tingen-i-sig beskaffade? så kan svaret endast bli: så som vi borde göra dem (*so, wie wir sie machen sollen*).»¹⁸

Den teoretiska delen av vetenskapsläran undersöker sedan hur Jaget sätter sig självt som begränsat genom Icke-Jaget. Eller: hur Jaget genom en nödvändig, ehuru omedveten, produktiv aktivitet (*die produktive Einbildungskraft*) fram-bringar objektet för vår kunskap, utan att detta förlorar sitt sken av att vara något oss givet, en process vars olika steg vi inte här kan följa, och vilket för övrigt tillhör bland det mödosammaste arbete som en uttolkare av filosofiska texter kan ta på sig. Vi kan endast knyta an till denna vid dess slutpunkt, för att konstatera att Icke-Jaget där fortfarande består som en aktiv kraft.¹⁹ Ty endast genom att en främmande *impuls* (*Anstoss*) afficerar Jaget i dess oänd-

liga aktivitet reflekteras denna aktivitet och antar en bestämd form, dvs Jaget som produktivt är avhängigt denna impuls utifrån. »Vi kan nämligen överhuvudtaget inte tänka oss föreställningen som möjlig på något annat sätt än under förutsättningen att det på Jagets i det obestämda och oändliga utgående aktivitet sker en impuls. Följaktligen är Jaget som *intelligens avhängigt* ett obestämt och ännu så länge fullständigt obestämbart Icke-Jag, och endast genom och medelst ett sådant Icke-Jag är det intelligens. Jaget skall emellertid enligt alla sina bestämningar endast sättas genom sig självt, och följaktligen vara fullständigt oavhängigt av varje möjligt Icke-Jag.»²⁰

Detta leder oss över till vetenskapsläran praktiska del som visar hur Jaget sätter Icke-Jaget som begränsat genom sig självt. Jaget är en oändlig aktivitet, som emellertid sätter sig själv som ändlig, som en objektiv aktivitet, genom att sätta Icke-Jaget som ett motstånd för sin aktivitet, eftersom varje handling kräver ett objekt, men samtidigt också är en oändlig *strävan* (*Streben*) att överkomma detta motstånd, en strävan som också har formen av ett *borde*. Härigenom löses problemet med den främmande impuls som den teoretiska deduktionen av medvetandet förutsatte. Ty denna oändliga strävan är en betingelse för själva möjligheten av ett objekt: »ingen strävan, inget objekt.»²¹ Men denna oändliga strävan kan aldrig realiseras, eftersom den förutsätter ett motstånd för sin aktivitet. Den kan endast manifesteras sig i en oändlig serie handlingar, en serie som aldrig kan fullbordas – vilket vore den fullständiga överensstämmelsen mellan Jaget som Jag (oändligt) och som intelligens (ändligt) –, men som likväl förespeglar oss som ett ideal och som en uppgift. »Jaget kan utsträcka objektet för sin strävan till oändligheten; vore det nu i ett bestämt ögonblick utsträckt till oändligheten, så vore det heller inget objekt mer, och idén om oändligheten vore realiserad, vilket emellertid självt är en motsägelse. Likväl så föresvävar oss idén om en sådan fulländad oändlighet, och är förborgad i det innersta av vårt väsen.»²² På detta sätt tillförsäkras också Fichte det praktiska förnuftet ett absolut primat. I centrum står, ehuru knappast omnämnt, frihetsbegreppet, den sig själv bestämmande handlingen, eller den handling vars grund är handlingen själv.

Även om Fichte i sin ansats överskrider Kant genom att ta sin utgångspunkt i det sig självt sättande Jaget – det identiska subjekt-objektet –, och därigenom eliminerar dennes ting-i-sig, så visar sig hans filosofi i sitt resultat som snarlik Kants. Vetenskapsläran förutsätter i sin teoretiska del en främmande *impuls*, som i den praktiska delen kan upphävas endast genom en *oändlig strävan* från Jagets sida, en strävan som sedan i den praktiska filosofin uttrycks i moralitetens imperativ, dess *borde*. Fichte är på det klara med att all verklighet, vilket i vårt perspektiv innebär det borgerliga samhället som en rationell totalitet, måste kunna härledas ur en grundprincip. Metodologiskt innebär också vetenskapsläran stora landvinningar, men i det realiserade systemet övergår denna princip efter hand i en kantsk formalism.²³ I Fichtes naturrättslära och politiska filosofi uppenbaras obarmhärtigt konsekvenserna av hans abstrakt-revolutionära frihetsanspråk.²⁴

I de tidiga 'revolutionsskrifterna' hade Fichte försökt härleda rätten är moral-lagen: som friheten till de handlingar vilka den senare inte förbjuder, och i dess efterföljd utvecklat ett samhällsbegrepp med starkt utopiska drag. Samhällets grund är här inte ett fördrag utan den moraliska grundsatsen: inkräkta inte på någon annans frihet, såvida denne inte inkräktar på din. Människans bestäm-

ning som förnuftsväsen är, enligt Fichte, »att underkasta sig allt förnuftslöst för att fri och efter sina egna lagar behärska detsamma», dvs att vara en oändlig strävan efter att frambringa den fullständiga överensstämmelsen med sig själv. Men samtidigt gäller att »människan är *bestämd* att leva i samhället, hon *skall* leva i samhället, och hon är ingen hel och fulländad människa utan motsäger sig själv när hon lever isolerad».²⁵ Men detta samhälle – vilket enligt Fichte utmärks av en 'växelverkan genom frihet' – får inte förväxlas med den tvångsmakt som staten och dess rättssystem utgör. »Livet i staten tillhör inte människans absoluta ändamål, vad än en mycket stor man säger om detta, utan är ett endast under vissa betingelser förekommande *medel för grundandet av ett fullkomligt samhälle*. Staten går, liksom alla mänskliga inrättningar vilka endast utgör medel, ut på sin egen tillintetgörande: *det är varje regerings ändamål att göra sig själv överflödig*».²⁶

Denna ansats förblev emellertid fragmentarisk, och några år senare gör Fichte en skarp åtskillnad mellan moral och rätt, en distinktion som var för handen redan hos Kant, och som rör människan som ett moraliskt väsen underkastad den kategoriskt påbjudande morallagen och människan som stående i en yttre relation till andra människor och underkastad ett rättssystem – en splittring som har sin grund i det faktum att vi inte kan förutsätta att varje människa har en god vilja. Genom Fichtes formal-abstrakta frihetsanspråk tillförsäkras jaget en i oändligheten utgående fri aktivitet. Detta innebär praktiskt en tillägnelserätt till alla ting utanför oss,²⁷ varför denna frihet måste begränsas för att göra också andras frihet möjlig. Ur detta följer nödvändigheten av en tvångsmakt, dvs staten med dess rättssystem. »*Jag måste under alla omständigheter erkänna det fria väsendet utanför mig som ett sådant, dvs begränsa min frihet genom begreppet för möjligheten av dess frihet*».²⁸ Men »ingen absolut grund låter sig uppvisas, varför var och en skall göra rättsformeln: 'begränsa den frihet på ett sådant sätt att andra i din omgivning också kan vara fria' till lag för sin vilja och sina handlingar».²⁹ Detta är början till Fichtes deduktion av staten. »Rätten måste låta sig genomdrivas även om ingen människa hade en god vilja; och rättsvetenskapen går just ut på att dra upp riktlinjerna för en sådan tingens ordning. Fysisk makt, och denna allena, ger rätten dess sanktion inom detta område».³⁰ Ändamålet med frihetens begränsning är just bevarandet av friheten, en övergång från frihet till tvång som Fichte genomför via idén om ett i frihet slutit fördrag,³¹ varigenom en gemensam vilja etableras vilken utgör en kraft gentemot vilken varje individuell vilja måste böja sig.

Splittringen mellan *moralitet* och *legalitet*, mellan frihet och tvång, blir hos Fichte total. Om staten i revolutionsskrifterna endast var ett möjligt medel för etablerandet av ett fullkomligt samhälle, så är den i *Grundlage des Naturrechts* (1796/7) ett nödvändigt medel,³² som ju mer den utbreder sig kommer att i allt högre grad begränsa friheten. Statens upphävande, dvs moralitetens förverkligande, kan endast vara en oändlig uppgift, ett imperativ (*Sollen*); ett första steg mot detta upphävande blir då upphävandet av nödstaten (*Notstaat*) och etablerandet av förnuftsstaten (*Vernunftsstaat*). För att garantera rättens herravälde och medborgarnas säkerhet till liv och egendom, tvingas Fichte genompolitiserat samhället och kraftigt beskära den individuella friheten.³³ Hans statsrättslära utmynnar i ett totalreglerat samhälle där polisens ögon och öron är

allstädes närvarande: »Roten till allt ont i våra nödstater är endast och allena ordningen och omöjligheten av att skapa ordning. . . I en stat med den här uppställda författningen har var och en sin bestämda plats (*Stand*), och polisen vet tämligen väl var varje medborgare under dagens alla timmar befinner sig och vad han gör.»³⁴ Samtidigt har emellertid Fichtes statsrättslära drag i vilka man igenkänner demokraten och jakobinern i honom, som t ex hans krav på rätt till liv genom eget arbete, och kan detta inte tillfredsställas, så har staten att garantera varje medborgare uppehälle genom omfördelningen av egendomar, vidare varje jordbrukares rätt till så mycket jord att han kan försörja sig på den, liksom kravet på fastställda maximipriser på livsmedel och andra nödvändighetsartiklar. Detta ger Fichtes politiska filosofi dess fascinerande spännvidd och rikedom.³⁵

Till den första fasen i Fichtes filosofiska och politiska tänkande hör också den år 1800 publicerade *Der geschlossene Handelsstaat*, dedikerad till den preussiske ministern Struensee, i vilken han försöker förmedla mellan den verkliga staten och förnuftsstaten genom att förespråka en självförsörjande ekonomi, där varje medborgare är garanterad arbete och uppehälle, men där samtidigt samhällslivet är alltigenom reglerat av statsapparaten. Som grund för detta förslag ligger hans egendoms teori, enligt vilken den ursprungliga egendomsrätten ses som bestående inte i en rätt till ett innehav av saker, utan »i en uteslutande rätt till en bestämd fri aktivitet».³⁶ Varje individ har rätt till en egen sfär för en sådan fri aktivitet, vari är inbegripet att han skall kunna livnära sig på denna. »Att säga: det där sköter sig självt, alla kommer alltid att finna arbete och bröd, och att låta allting bero på denna goda lycka, är inte anständigt en absolut rättslig författning.»³⁷ Staten har därför att tillförsäkra varje individ dennes rättigheter, vilket i sin tur förutsätter kraftiga ingrepp i ekonomin och samhällslivet – och slutligen frammanar frågan: vad är kvar av den frihet som skulle skyddas?

Fichtes filosofi föddes under den franska revolutionens mest heroiska fas. Själv sprungen ur det enkla folket stödde han den helhjärtat. Som en stormvind svepte Fichte genom det tyska kulturlivet.³⁸ Hans stjärna steg till det intellektuella himlavalvets högsta punkt, ty hans lidelse var en förtryckt världs lidelse, och hans kraft var själva historiens kraft. »Jag är en sanningens präst, jag är i dess sold, jag har förbundit mig att göra allt för den, att våga allt och att utstå allt.»³⁹ Människans obetingade herravälde över naturen och moralitetens seger i den mänskliga världen genom en kontinuerlig bildning är de två dominerande tendenserna i Fichtes filosofi. »Naturen är rå och vild utan människohand, och skall så vara, så att människan tvingas ut ur det inaktiva naturtillståndet för att bearbeta den, så att hon själv från att vara blott och bart en naturprodukt blir till ett fritt förnuftigt väsen.»⁴⁰

Men med Thermidor-reaktionen inträdde revolutionen i en ny fas. Det högre borgerskapet återtog definitivt kontrollen över sin egen revolution. Den centralisering som jakobinerna genomfört luckrades upp till förmån för marknadskrafternas fria spel, samtidigt som regeringen på grund av sin egen svaghet tvingades göra sig alltmer beroende av militärmakten, vilket beredde vägen för Napoleons maktövertagande. För Fichte blev denna tid en prövningens tid. Han är den franska saken trogen ända tills det sista tvivlet undanröjts att försvarskriget övergått i ett ohämmat erövringskrig, en utveckling som han inte kunde förlika

sig med — och för Napoleon hyste han alltid ett obetingat förakt. »Liksom den franska revolutionen», skriver B Willms, »i alla dess faser, från nationalförsamlingen till Gracchus Babeuf, var den ständigt på nytt prövade förlikningen av frihets- och jämlikhetsprinciperna med den politiska verkligheten, så kom Fichtes hela tänkande att vara konsekvenserna av dessa principer i teorin.»⁴¹

Till den allmänna historiska situationen kom så även personliga tragedier. År 1798 utbryter den så kallade 'ateismstriden', vilken leder till att Fichte året därpå tvingas lämna Jena.⁴² Och samma år som han tvingas avgå gör Kant sitt berömda utfall mot honom i *Allgemeine Literatur-Zeitung*, där han offentligen tar avstånd från vetenskapsläran, vilket föranlät Fichte att låta Schelling publicera ett brev dem emellan i vilket han skriver: »Vem vet om inte kanske redan en ung vildhjärna någonstans arbetar för att överskrida vetenskapslärens principer, och försöka uppvisa dess oriktigheter och ofullkomligheter. Må himlen då förlåna oss sin nåd, att vi inte endast försäkrar denne att detta är fruktlösa spetsfundigheter, som vi förvisso inte tänker inlåta oss i, utan att en av oss, eller när detta krav inte längre bör riktas mot oss, att i vårt ställe en i vår skola bildad är tillgänglig, som antingen *bevisar* dessa nya upptäckters intighet, eller, när han inte förmår detta, tacksamt antar dem i vårt namn.»⁴³ Under de närmast följande åren skulle Fichte själv visa sig oförmögen att leva upp till dessa stolta ord, för att som en 'gammal man' försöka återfinna kontakten med den verklighet som övergivit honom.⁴⁴

12. Tysklands arga unga män — *Sturm und Drang*-generationen

Trots Kants ansats i den 'kopernikanska revolutionen' och Fichtes utgångspunkt i den intellektuella åskådningens subjekt-objekt-identitet, förblev de bägge den dualistiska filosofins fångar och varje försök att grunda det borgerliga samhället som en rationell totalitet var därigenom tillintetgjort. Endera som ett ovetbart *ting-i-sig* eller som en främmande *impuls*, eller i form av den praktiska filosofins *borde* och motsättningen mellan en *moralitet* och en *legalitet*, kvarhåller det irrationella sin makt och förbli en vagel i ögat på förnuftet. Det var Schiller som i sina estetisk-filosofiska skrifter, och då framförallt i det arbete som redan den unge Hegel kallade ett 'mästerverk' och som även Kant fann 'förträffligt',¹ det 1795 publicerade *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, skulle göra ett första försök att överskrida en subjektiv idealistisk position genom att utveckla de filosofiska grunderna för ett sedligt liv (*Sittlichkeit*) eller en fullt utvecklad mänsklighet. Han kom emellertid att göra detta utifrån en av Kant starkt influerad filosofisk position, vilket också slutligen skulle kräva sin tribut. För att förstå detta försök måste vi emellertid först bekanta oss något med den tyska litteraturens utveckling under 1700-talets senare hälft.

Det tyska borgerskapets kulturella uppvaknande var en lång och plågsam process. Vi har redan tidigare sett hur de tyska städerna sedan mitten av 1500-talet kommit att förlora alltmer av den ekonomiska och politiska maktställning som de under senmedeltiden genom handel, industri och finansiella spekulationer tillförskansat sig. I och med det trettioåriga kriget fullbordades denna process, den tyska bourgeoisins expansion avbröts definitivt och fältet lämnades öppet för furstarnas och aristokratins oinskränkta makt. I takt med att det tyska borgerskapet förlorade alltmer av verkligt inflytande och betydelse så förlorade det också alltmer av sin självrespekt. Man utvecklade en av passivitet och underdånighet präglad livsstil som fann sitt rättfärdigande endast i privatlivets helgd och intimitet. Den kultur som stod att finna var den av furstarna påbjudna, och vad som föll i deras smak var nästan uteslutande det franska. Vid de furstliga hoven, i *palais* byggda efter fransk modell, frodades franska aristokratiska maner och inte minst en fransk kultur; ingen tysk furste med självaktning kunde vara utan en fransk kulturpersonlighet vid sitt hov. Och den mest franske av dessa tyska furstar var givetvis Fredrik den store, som talade och skrev på det franska språket, som avgudade Racine samtidigt som han kallade Goethes *Götz von Berlichingen* en »*imitation détestable de ces mauvaises pièces anglaises*»² och som omgav sig med medelmåttiga franska kulturpersoner samtidigt som han vägrade Lessing och Winckelmann anställning.³ Resultatet av detta var att,

även om det förvisso fanns öar även i detta hav, en genuint tysk medelklasskultur vid århundradets mitt inte stod att finna. »1700-talets konst var som århundradets politik: engelsmännen, som haft sin revolution, konsoliderade denna och tycktes följaktligen under upplysningens tidsålder som mer konservativa än de egentligen var; fransmännen, som gick mot en revolution, såg inte detta tydligt nog och var därför mer radikala än de visste; och tyskarna, som inte ens kunde drömma om en revolution, var tvungna att börja från början.»⁴

Ur detta plågsamma tillstånd skulle en ny tysk kultur födas. Detta var emellertid endast möjligt efter svåra födslovändor och i form av en nedkomst som bar tydliga spår av den sociala situation ur vilken den framsprungit. Bakgrunden till denna kulturella pånyttfödelse utgörs av en dubbel process. Inom ramarna för det gamla ståndssamhället konstitueras en medelklass, vilken avgränsar sig såväl uppåt gentemot aristokratin och de mot dess ideal strävande patricierfamiljerna som nedåt gentemot gesäller, arbetare, tjänare etc, dvs i denna medelklass' ögon 'pöbeln'.⁵ Inom denna medelklass finns i sin tur tendensen till en polarisering mellan ett högre bildat borgerskap (*gesitteten Bürgertum*) och ett lägre småborgerskap (*gemeinen Mann*). Inom den senare grupperingen återfinner vi framförallt den traditionelle hantverkaren (men även affärsinnehavare, småhandlare, lägre ämbetsmän etc), som hotad av den framväxande förlagsindustrin och manufakturen söker skydda sin existens och utkomst genom att sluta leden nedåt och begränsa antalet mästarvärdigheter, finnande sin livsnorm i en gammaltysk ärbarhet och redlighet.⁶ I den förra återfinner vi en långt ifrån homogen grupp av handelsmän, entreprenörer, högre ämbetsmän, akademisk intelligentsia m fl – individer i hög grad stående utanför det gamla ståndssamhällets bindningar, överlämnade åt sig själva och med endast det gemensamt att de alla hade sin egen duglighet att tacka för vad de var. Bland dessa utvecklas långsamt en självkänsla och stolthet som finner sin verklighet i bildning och förvärv.⁷ Men detta embryoniska självmedvetande fick samtidigt inget politiskt utlopp. Det politiska alternativ som stod för handen var en kompromiss med den bestående maktordningen, med furstarna och aristokratin. Detta faktum tog sig bland dessa grupper uttryck dels i ett uppgivande av alla politiska ambitioner, kombinerat med en överdimensionering av den egna begränsade livssfärens betydelse, och dels – vilket gäller framförallt de uppväxande generationerna inom denna medelklass – i en känsla av isolering och hemlöshet, livsleda och handlingsförlamning,⁸ som endast kunde finna ett utlopp i en våldsamt stegrad känslosamhet och kravet på personlighetens fria utveckling.

Det är ur dessa förutsättningar som den nya litteraturen växer fram. Den gör det genom att radikalt bryta med de värderingar och den syn på sig själv som karaktäriserat *der ständische Dichter*.⁹ Denne diktare, en övergångsgestalt mellan barock och upplysning, såg sig själv som en folkets upplysare och ledsagare, som genom det sköna exemplet 'rörde' hjärtat och 'moraliskt' upplyfte läsaren. Fortfarande bunden av regler för diktandet, ännu direkt eller indirekt beroende av ett hovpatronage, och skapande endast på sina *poetische Nebenstunden*, så såg sig inte denne diktare primärt som, och var inte heller, en fri skriftställare. Goethe beskriver i sin självbiografi en av dessa diktare, som i huvudsak återfanns inom den övre medelklassen, på följande sätt: »En personlighet som Rabener skall icke så lätt visa sig på nytt. Som duglig, nogrann ämbetsman gör han sin plikt

och förvärvar sig därigenom sina medborgares aktning och sina överordnades förtroende; vid sidan härav överlämnar han sig för nöjes skull åt en munter ringaktning av allt det, som närmast omger honom. . . hans satir hänför sig uteslutande till medelklassen; han låter här och var framskymta, att han också rätt väl känner de högre klasserna, men icke anser det rådligt att röra vid dem.»¹⁰ Den mest berömda och inflytelserika 'instruktionsboken' för dessa diktare var Johann Christoph Gottscheds *Versuch einer Kritischen Dichtkunst für die Deutschen* (1730), som nära nog lyckades reducera det litterära skapandet till en mekanisk tillämpning av regler och imitation av franska förebilder, vilket föranledde två schweiziska kritiker, Johann Jakob Breitinger och Johann Jakob Bodmer, att ett decennium senare publicera ett mot Gottsched riktat polemiskt arbete, *Kritische Dichtkunst*, där man framhöll, om än inom stränga gränser, den skapande fantasins betydelse framför det slaviska regelföljandet. Därmed initierade man också en estetisk debatt vars litterära följder först långt senare skulle träda i dagen.¹¹

Under senare hälften av 1700-talet framträder i Tyskland *der freie Schriftsteller*. Denne uppfattar litteraturen — såväl i egenskap av diktare som kritiker — som sitt kall. Denna frigörelse från det personliga beroendet till förmån för den litterära marknaden tycktes ge diktaren den fulla rätten att ge sitt inre ett yttre uttryck, att berätta om *sin* glädje och sorg utan att stå till svars annat än inför den *offentliga meningen*. Sålunda skriver den unge Schiller efter sin flykt från Württemberg: »Publiken är nu allt för mig: mitt studium, min suverän, min förtrolige. Denna allena tillhör jag nu. Inför denna och ingen annan tribunal skall jag ställa mig. Endast denna fruktar och ärar jag. Något stort blir till för mig (*wandelt mich an*) genom föreställningen, att inte bära några andra bojor än världens uttalade mening — att inte appellera till någon annan tron än den mänskliga själen.»¹²

Detta innebar också kravet på ett fritt utlopp för fantasin och skapandekraften, som nu frigjordes från stelbenta regler och förnuftets överhöghet och tilläts forma sin egen verklighet. Konstens befriades därigenom från objektivitetens fängelse och blev subjektivitetens självbekännelse och expression. Men denna frigörelseprocess var fylld av kamp. Det var ännu inte möjligt, förutom under kortare perioder, att leva som en fri skriftställare — Klopstock och Lessing kämpade hela sitt liv för oberoende och de misslyckades bägge. De unga skribenterna, som för varje år blev fler, tvingades motvilligt försörja sig som ämbetsmän, privatlärare, präster etc. »Möjligheten att tjäna pengar på skriftställarskap berodde på tre faktorer: existensen av en publik villig och kapabel att köpa böcker, av förläggare villiga att acceptera och betala för dem, och av ett effektivt rättskydd gentemot olovligt eftertryck.»¹³ Dessa förutsättningar kom förvisso under seklets lopp i allt högre grad att tillfredsställas, liksom en bokmarknad kom att etableras med centrum i städer som Hamburg, Leipzig och Berlin. Men det måste likväl betonas att pennan var en i alla avseenden högst osäker inkomstkälla under hela 1700-talet, vilket gav upphov till olika hybrida former av självhjälp för att förmedla mellan det personliga patronaget och den anonyma marknaden.¹⁴ Detta var således de förutsättningar under vilka det tyska borgerskapets litterära uppvaknande ägde rum. Efter en tid av långsam mognad — där Lessings arbete och inte minst hans kritik av den franska neo-klassicismen knappast kan överskat-

tas¹⁵ — framträdde så den nya gestalten med ett väsen som endast står i proportion till den smärta med vilken den förlössades. Goethe kunde sålunda långt senare notera: »Den litterära epok i vilken jag är född, utvecklade sig ur den föregående genom motsägelse.»¹⁶

Denna nya kultur skapas och bärs upp av en generation unga män sprungna ur medelklassen och då ofta rekryterade från familjer vilka nyligen upplevt en uppåtgående social rörelse, eller vilka uttalat aspirerade på en sådan genom att låta sonen i huset erhålla en högre utbildning.¹⁷ Det är utifrån dessa unga mäns sociala situation, präglad av motsättningen mellan den bildningens värld som öppnat sig för dem och avsaknaden av en mot deras ambitioner svarande praxis, som vi måste försöka komma denna litteraturs väsen in på livet. Så skriver Herder sedan han brutit upp från sin tjänst som lärare och präst i Riga: »Jag trivdes inte som sällskapsmänniska, varken i den krets jag var eller i den avskildhet som jag utsatt mig själv för. Jag trivdes inte som skollärare, denna sfär var mig alltför trång, alltför främmande, alltför opassande, och jag för min sfär alltför vittfamnande, alltför främmande och alltför sysselsatt. Jag trivdes inte som borgare, då mitt husliga levnadssätt hade sina inskränkningar, få väsentliga nyttigheter och en trög, ofta äcklande stillhet. Slutligen allra minst som skribent, där jag skapat mig ett rykte som var mitt stånd lika ofördelaktigt, som min person var känslig. Alltså måste jag resa; och då jag förtvivlade även på denna möjlighet, resa så ofördröjligt, bedövande och äventyrligt som det var mig möjligt.»¹⁸

Den tyska *Sturm und Drang*-rörelsen kan inte på ett entydigt sätt ställas i motsatsställning till upplysningstraditionen, utan måste förstås utifrån de specifika samhälleliga betingelserna för det tyska kulturlivet. »Karaktäristiskt för *Sturm und Drang* är såväl brottet med väsentliga aspekter av den tyska upplysningen — framförallt när det gäller världsåskådning, estetik och litteraturproduktion —, som samhörigheten med upplysningstidens emancipatoriska intresse.»¹⁹ Avvisande såväl den tyska upplysningens abstrakta rationalism och kosmopolitism, som dess underdanighet och kompromiss med furstemakten,²⁰ men samtidigt lika bestämt avvisande den franska och brittiska upplysningens tendenser mot ateism och materialism,²¹ så kunde denna unga generation av *Stürmer und Dränger* vända sig mot bägge utan att förråda sitt borgerliga ursprung, och finna ett litterärt utlopp för sin sociala position endast i form av en individualism, känslsamhet och dyrkan av kraftgeniet som handlar i stället för talar. »I begynnelsen var handlingen», utbrister Faust²² och lämnar den studerkammare vilken han alltmer kommit att uppleva som ett fängelse. Hjältarna i denna litteratur är individer som törstar efter handlingar, som funnit sin världs gränser för trånga och med all kraft kastar sig mot dessa för att överskrida dem eller gå under. I poesi, prosa och framförallt drama från denna tid skildrar en generation av unga tyska diktare den individuella revolten mot sociala barriärer som ställer hinder i vägen för personlighetens fria utveckling och inte minst för kärleken. Med sin nyvunna frihet trotsar de varje regel och auktoritet, liksom varje tvång utgående från ett förryckt samhälle. Geniet känner ingen begränsning, endast det inre tvånget att låta sin vilja övergå i handling.²³ Förkastande såväl medelklassens inskränkta självbelåtenhet — och man visar här snarast en större sympati för det praktiskt arbetande småborgerskapet än den övre medelklass som man genom sin bildning, om än inte genom sin samhälleliga position, tillhörde — som hov-

aristokratins fåfånga och självupptagna leverne, finner de likväl oftast sina hjältar inom aristokratin, men då som varande i uppror mot det moraliska förfall som omger dem, och som manifesterande en människotyp höjd över falskhet och medelmåttighet. Samtidigt finner vi hos dessa *Sturmer und Dränger* en beundrande respekt för den arbetande landsortsbefolkningen, inte så mycket grundad i en idyllisering av detta liv, utan som en stark medkänsla för en typ av leverne ännu ofördärvat av förkonstling och rollspel. Man kan därför i viss mån tala om en 'plebejisk underströmning'²⁴ inom den framväxande borgerliga kulturen, men – och detta tycks mig som det väsentliga – denna folklighet var dömd att förbli en ömtålig intellektuell chose.

Goethe tecknar i sitt ungdomsdrama om den tyske riksriddaren Götz von Berlichingen, där han medvetet bryter mot alla den franska neo-klassicismens regler, bilden av detta kraftgeni och griper samtidigt med sitt stoff tillbaka på den tyska historien, närmare bestämt de stora bondekrigens och den medeltida nävrättens dagar. Götz är den absolut rättrådige riddaren som alltid är sin övertygelse trogen och fast besluten att gå till storms mot orättfärdighet varhelst han finner den. »Må de ställa framför mig en enda», kan han säga, »mot vilken jag brutit mitt ord.»²⁵ Älskad av de sina, beundrad av bönder och enkelt folk, är han en sinnebild för ursprunglighet, trofasthet och ett naturvuxet rättssinne. Mot honom står en korrumperad värld av småfurstar och hovmänniskor vilka alla är sig själva närmast och alltid beredda att genom ränker och intriger skaffa sig själva en fördel.²⁶ Men Götz är också adelsman och tillika kejsaren trogen. Hans vision sträcker sig inte bortom en riksordning där rättrådiga furstar härskar i fred, samförstånd och ömsesidig respekt.²⁷ Han tar därför också avstånd från böndernas uppror där han endast ser ett meningslöst dödande och plundrande. När han emellertid till slut låter sig övertalas till att bli deras ledare så är hans dagar räknade. »Sökte du Götz? Med honom är det sedan länge slut. De ha stympat mig bit för bit, min hand, min frihet, mina gods, mitt goda namn och rykte.» Även Götz, den store självhjälparen, är fångad i samhälleliga och historiska förhållanden som sätter bestämda gränser för hans verksamhet, ja som på förhand dömer hans uppror till att bli en torso. Från sin cell spår han världen en dyster framtid: »Det skall komma tider av svek och bedrägeri – man har gett dem fritt spelrum nu. Uslingar skola regera med list, och den redlige skall fastna i deras nät.»²⁸

Den sociala indignation som övergick i handling var dömd att kollidera med verkligheten, och den heroiske *Sturm und Drang*-hjälten är trots sin inre känslas styrka dömd att vara den svagare i denna konfrontation. Oförmögen att till fullo alliera sig med de förtryckta massorna återstår endast alternativet att kompromissa med den bestående ordningen eller att gå under med sina ideal.²⁹ Men i *Sturm und Drang*-litteraturen framträder också en annan typ av hjälte – en anti-hjälte om man så vill –, som i stället för att driva konfrontationen till sin spets väljer att vika undan och fly den värld i vilken han ser alla sina ideal förnekade.³⁰ Denna lidande själ finner överallt i sin väg stela sociala konventioner som omöjliggör ett realiserande av de inre värden som är heliga för honom, en konflikt som ofta framställs genom den problematiska kärleken mellan den unge adelsmannen och flickan av folket.

Så älskar den unge Ferdinand von Walter, i Schillers drama *Kabale und Liebe*, och

den sextonåriga borgardottern Louise Millerin varandra, men deras kärlek är dömd, då den bryter mot den framtid som deras respektive fäder planerat för sina barn. I dramat kommer en förödande kritik av den feodala absolutismen till uttryck,³¹ som t ex när det i den berömda 'kammartjänar-scenen' uppdragas att de dyrbara juveler som hertigen skänker sin älskarinna betalats genom att 7 000 landsmän sålts som soldater till krigen i Amerika, och hur de olyckliga vars hemstad härjats av brand utnyttjas som arbetskraft i de furstliga silvergruvorna.³² Ferdinand, som genom sin läsning tagit intryck av upplysningen, kan säga till sin far, den högt uppsatte ämbetsmannen i hertigens tjänst: »*Er lycka ger sig sällan till känna annat än genom fördärv. Avund, fruktan och förbannelse är den trista spegel vari en härskares höghet ler.*» Mot detta ställer han sin egen inre övertygelse, och med denna tror han sig kunna överskrida alla klassbarriärer. »Min förhoppning stiger högre, ju djupare naturen är fallen med konvensanser. — Mitt beslut och fördomen! — Vi skall se om *modet* eller *mänskligheten* kommer att bli kvar.» Men Ferdinand är inte denna situation vuxen, och i stället för att beslutsamt gå till storms emot den föreslår han Louise, samtidigt som hans far och den lismande hussekreteraren Wurm förbereder den intrig som skall skilja de båda, att de skall fly tillsammans. »Varför våga, när inget kan vinnas och allt kan förloras», resonerar han, »mitt fosterland är där Louise älskar mig.»³³ Utan hemland, och till synes utan några inre band till sin familj och klass och utan att se någon möjlighet att bekämpa det onda tycks för Ferdinand endast flykten återstå. Men Ferdinand är likväl märkt i gest och ton av sin sociala härkomst — hans flyktplan liknar närmast en aristokratisk *grand tour* — liksom Louises självuppoftande, på gränsen till självutplånande kärlek till sin fader, binder dem bägge och de går den slutliga katastrofen till mötes.³⁴

I Louises fader har Schiller givet en träffande bild av den tyska medelklassens splittring mellan en förudmjukande underdånighet och en stolt självhävdelse gentemot den feodala absolutismen. Miller som älskar sin dotter över allt annat kan inte acceptera hennes kärlek till en man ur den samhällsklass han föraktar, även om denne befinner sig i revolt mot sin egen klass. Avvisande varje kontakt med aristokratin, utan att därför ifrågasätta den bestående ordningen, sluter han sig inom sin egen klass' värderingar. När Ferdinands far i hans eget hus förlämnar hans dotter, så brister alla fördämningar och han kan inte längre tygla sig: »*Halten zu Gnaden!* Ers excellens härskar och styr i landet. *Detta* är mitt rum. Mina undergivnaste komplimanger när jag överlämnar en promemoria, men en ohyvlad gäst kastar jag ut. *Halten zu Gnaden!*» Men när han senare av Ferdinand, i de förtvivlade slutscenerna, erbjuds en stora summa guldmynt, så är han först skeptiskt avvisande, men berusas snart av de möjligheter som därigenom öppnar sig, och ser i sin fantasi Louise stiga på den sociala rangskalan: »En hätta skall hon bära som hovrättsdöttrarna, och en kudde på ändan så att klänningen breder ut sig vackert, och man skall tala om fiolspelarens dotter vida omkring.»³⁵

Den ende bland *Sturm und Drang*-generationens skriftställare som utvecklade något som skulle kunna kallas ansatser till en systematisk filosofi var Johann Gottfried Herder. Född och uppväxt i den lilla östpreussiska staden Mohrungen (som han vid arton års ålder lämnar för att aldrig mera återse), utrustad med en outsläpplig bildningstörst, en abnormt utvecklad sensitivitet och inlevelseför-

måga och en dödligt kritisk penna, var han den upproriska generationens Moses som ledde dem ut ur deras franska fångenskap till ett måhända förlovat land. I centrum för hans tänkande står uppfattningen av människan och naturen som, i ständig interaktion med varandra, bildande en levande dynamisk helhet, samt en vägran att i människan separera olika förmågor – som t ex förnuft och känsla – från varandra. Endast vad som framspringer ur individens egen livserfarenhet och i vad som engagerar hela personligheten, alla hennes förmågor och krafter, är hon fullt ut sig själv och kan ge sig själv ett adekvat yttre uttryck. Herder kan därför i sitt historiefilosofiska arbete från denna tid, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, teckna en mycket mörk bild av det moderna samhället, där absolutistiskt styrda stater genomrationaliserat samhällslivet, vilket alltmer förvandlats till något dött och mekaniskt, samtidigt som man utger sin egen civilisation för att vara historiens hitillsvarande kulmen; en uppblåst utvecklingsoptimism som Herder å det bestämdaste avvisar: »Varje nation har sin lyckas centrum inom sig själv, liksom varje klot sin tyngdpunkt!»³⁶ I linje med denna historiska relativism går också Herders kritik av den franska neo-klassicismen och imitationen av antika förebilder, till förmån för en kultur som på ett naturligt sätt framspringer ur ett folks eget liv och verksamhet.³⁷ Härav hans intresse för folkvisor, gamla testamentet, Homeros, Shakespeare, Ossian-diktningen, vilka alla äger den ofördärvade kontakt med livet som den moderne diktaren i sin avskildhet inte längre besitter. Herder kan på detta sätt lägga grunden för en konstkritik som inte åberopar sig på för alla tider giltiga lagar och normer för det sköna, utan bedömer ett konstverk utifrån de samhälleliga och historiska förutsättningar ur vilka det framsprungit. Härav hans uppmaning – »känn dig in i allt (*fühle dich in alles hinein*)».³⁸

Den tyska *Sturm und Drang*-generationen uttryckte en äkta indignation över och kritik av feodala relationer och furstlig absolutism, liksom ett djupt förakt för hovlivets fåfänga förkonstling. Ehuru själv sprungen ur medelklassen så avvisade den samtidigt dennas puritanism och kortsynthet, som slog ned varje försök att bryta sig ut ur och höja sig över den småaktiga och stundtals arroganta medelmåttighet som för denna blivit ett med livet. Som en motpol till denna besvikelse och kritiken av den samhällsklass som de själva representerade står deras beundran av det praktiskt arbetande 'folket' och då i synnerhet bondebefolkningen vars enkla leverne, bestämt av årstidernas växlingar, tycktes dem vittna om en ursprunglig och jordnära tillvaro som gått förlorad i det av en utvecklad arbetsdelning präglade stadslivet. »Deras ideal vacklade mellan varandra motsatta ytterligheter, mellan bilden av den oberoende, självsäkre adelsmannen som utmanade en föraktlig värld, och bilden av allmogen vars föreställningar och seder ägde fastheten hos själva dess tillvaro, försjunken som den var i mänsklighetens nödvändiga och ursprungliga uppgifter.»³⁹ Men skilda från dessa 'enkla människor' genom ett hav av bildning förblev denna mesallians fylld av illusioner, tvetydigheter och vankelmod, som när den pressades återigen skilde de nyligen förenade och förvandlade 'folket' till en obildad och obildbar 'pöbel'.⁴⁰ Avsaknaden av ett realistiskt politiskt-socialt alternativ tyngde hårt över generationen av *Stürmer und Dränger*. Dess revolt förblev individuell eller förbunden med ett litet antal trogna, ett prometeiskt uppror mot himelska och jordiska gudar som var dömt att obönhörligen krossas av ett repres-

sivt samhälle och fjättras vid det beståendes klippa. »Erfarenheten av den ständigt bristande överensstämmelsen mellan tänkande och görande, mellan en emancipatorisk fantasi och en nedslående verklighet, producerade en eruptivt fram-brytande verksamhetslust, som under stagnerande förhållanden slutligen måste slå tillbaka på sig själv.»⁴¹ Här uppenbarar sig också den dubbeltydighet och risk som hela denna tid bar på och som var grundad i själva den historiska processen, ty om *Sturm und Drang*-tiden, genom att vara början till en nationell kultur av genuint borgerligt ursprung,⁴² som helhet utgjorde en progressiv kraft i den tyska samhällsutvecklingen, så innehöll den också, som vi skall se, tendenser som pekade åt ett annat håll och som i ett senare historiskt skede kunde framträda endast som en reaktionär kraft.⁴³ Men innan vi gör detta måste vi försöka förstå innebörden i *Sturm und Drang*-tidens övergång i vad som kommit att kallas den tyska *klassicismen*, eller hur den individuella revolten övergår i ett sökande efter en samhällelig totalitet och en utvecklad mänsklighet; *kraftgeniet* efterträds av den *sköna själen*.

13. Humanism och bildning – den tyska klassicismen

»Framväxten av den tyska klassicismen kännetecknas av ett förnyat engagemang i frågan om den samhälleliga gemenskapen till skillnad från *Sturm und Drang*-tidens abstrakta upprorsproblematik.»¹ Om vi i den kantska filosofin endast fann en *abstrakt allmänhet* i form av ett icke realiserbart *borde*, och hos den unga upprorsgenerationen endast en *individuell vilja* som känner, handlar och krossas i ett fientligt samhälle, så kom frågan nu att gälla etablerandet av en *konkret allmänhet* eller en fullt utvecklad mänsklighet. Denna problematik ledde 'klassicisterna' tillbaka till antiken där de fann näring för en av det progressiva borgerskapets mest heroiska illusioner, nämligen den om det grekiska samhället som en harmonisk enhet och mönsterbild för mänskligheten, en illusion som är intimt förbunden med drömmen om ett motsägelsefritt och harmoniskt borgerligt samhälle.²

Beundran av antiken var givetvis inte ny. Den var en ständig närvaro i det europeiska kulturlivet alltsedan renässansen och en integrerad del i hela upplysnings-traditionen. Men medan upplysningsfilosoferna i första hand fann sin förebild i det antika Rom och – på ett ofta ganska självsvåldigt sätt – där framhävde de aspekter som kunde tjäna deras kritik av moderna förhållanden samtidigt som man tacksamt glömde vad som inte kunde tjäna detta syfte,³ så fann den tyska klassicismen, centrerad till Goethes Weimar, sin modell för mänskligheten realiserad i den grekiska stadsstaten, och i synnerhet i en idealiserad bild av Athen under dess blomstringstid. Redan Lessing hade 1756 skrivit i ett brev till Mendelssohn: »Låt oss gå i skola hos de gamle. Vilka bättre lärare skulle vi, om vi undantar naturen, kunna välja?»⁴

Det var emellertid med Winckelmanns epokgörande arbete, *Geschichte der Kunst des Altertums* (1764), som detta svärmeri för antiken nådde en första höjdpunkt. Winckelmann var en orolig ande och en olycklig själ; utrustad med en nästan patologisk kärlek till det klassiska Grekland samtidigt som han aldrig fick sätta sin fot på dess jord, slutligen mördad av en tillfällig bekantskap för några guldmynts skull. I sitt arbete ställer han den grekiska konsten i direkt samband med det grekiska samhällslivet. Konsten utvecklas inte i ett vakuum, utan måste ses inom ramen för ett helt folks eller en nations livscykel, dess uppgång, blomstring och fall. Så kan Winckelmann se den grekiska konsten, vilken enligt honom uppnått en hitills oöverträffad skönhet, som grundad i och som ett uttryck för vad som låg det grekiska folket allra närmast – den politiska friheten. Winckelmanns studium av den grekiska bildkonsten leder honom således till den samhälleliga totaliteten i dess historiska utveckling – influenserna från Montesquieu är här tydliga –, vilket gav hans arbete ett djup och en komplexitet som skiljde det

från tidigare mer eller mindre abstrakta utläggningar på konstens område. Verkningarna av hans arbete skulle komma att sträcka sig långt utanför konsthistorien, till såväl historiografin som historiefilosofin.

Den tyska klassicismens centrum var som redan nämnts Weimar. Där presiderade sedan 1775 Goethe,⁵ där fanns då redan Wieland och Herder skulle snart återfinnas där. Och i dess närhet, vid universitetet i Jena, skulle slutligen också Schiller finna en plats.

Staden Weimar, varifrån det lilla hertigdömet Sachsen-Weimar-Eisenach styrdes, hade vid denna tidpunkt endast drygt 6 000 invånare, och var i alla avseenden en statisk och outvecklad liten hovstad. I avsaknad, liksom hertigdömet i övrigt, av en utvecklad handel och industri dominerades den totalt av det furstliga hovets närvaro.⁶

Vad klassicisterna sökte och fann i det antika Grekland var ett samhälle i vilket människan kunde leva som människa, dvs ett samhälle i vilket hon till fullo kunde utveckla alla sina anlag och möjligheter till en harmonisk helhet. Man förenades kring ett bildnings- och humanitetsideal i vilket människans förmåga till perfektion var grundläggande, en perfektion som tog sig uttryck, inte bara i det inre formandet av en själv, utan också i den yttre formgivningen, och de bägges harmoniska förening. Detta innebar också ett avståndstagande från den dionysiska längtan efter frihet och utlevelse till förmån för det apollinska lugnet och upphöjdheten. Redan 1778, samtidigt som Goethes personlighet och tänkande långsamt är statt i denna förvandling, skriver Herder: »Att pladdra om frihet är lätt . . . Det första fröet till frihet är i sanning att känna (*fühlen*) att man inte är fri och vilka band som binder en. De starkaste och friaste människorna känner detta djupast och strävar vidare; vanvettiga, till fångenskap födda slavar, hånar dem och förblir liggande i gytjtjan med sina höga drömmar.»⁷ Storhet genom att känna sin egen begränsning är den moderna världens lösen, men desto ljuvare ter sig då frukterna ifrån det förgångna och underbart måste det träd ha varit som bar dem. Schiller kan med vemod dikta:

»Ack, då ännu edra stämmor hördes
och vid glädjens lätta rosenband
livet log och sköna slakten fördes,
sälla väsen, genom mytens land
— ack hur annorlunda då.»

Bitterljuv är saknaden och förlorad den sköna värld som en gång blomstrade på den attiska halvön. Att denna längtan föddes ur en splittrad värld och bar på direkta politiska innebörder, förstår vi:

»Livlöst slumra dessa fält och lunder,
död är ätten av olympiskt blod.
Allt är skugga — detta liv av under,
skugga är dess återstod.»⁸

Goethe klär denna längtan i de skönaste ord när han låter sin hjältingna Ifigenia, som ödet fört från familj och fosterland till det fjärran Tauris, säga: »Ofta står

jag dagen lång vid stranden med själen sökande mitt Greklands kust. Men fjärran brus blott sända vågorna och dova slag till svar på mina suckar.»⁹ Goethe tecknar här bilden av en individ som i sig äger en utvecklad mänsklighet, en ädel karaktär, som endast kan lyda den gudomliga lag som genom hennes hjärta talar till henne. För Ifigenia är kärleken till de sina helig, och i åsynen av hennes broder Orestes förlöses hennes oro och hoppet om att återse sitt hemland växer sig ånyo starkt. Till Thoas, kungen av Tauris, kan hon endast säga: »Begärligt hylla vi den lag, som tjänar vår lidelse till vapen, men en annan, en äldre lag mig bjuder att motstå dig, den lag som varje främling fridlyst håller.» Men samtidigt kan hon inte på ett svekfullt sätt lämna Thoas som erbjudit henne allt. En inre stämma säger henne, »att människor även här jag lämnar efter mig».¹⁰ Först efter försoningens handslag och den ömsesidiga uppmaningen att 'leva väl', kan hon lämna detta främmande land och anträda färdens hemåt.¹¹

Det var emellertid i skuggan av den franska revolutionen som den tyska klassicismen kom till full mognad, och då som ett försök att orientera sig i en värld som stod i brand och var stadd i snabb förvandling. Mot denna världshistoria konfronterades det till synes ahistoriska Tyskland. Såväl Goethes som Herders försök att verka för reformer inom Weimar hade resulterat i besvikelser och frustrationer,¹² och revolutionen tycktes dem ömsom bära hotet om anarki och en total samhällsupplösning och ömsom bära löftet om en återfödelse av Greklands gudar i modern skepnad. Men närvarande var också vissheten, en visshet som växte sig allt starkare genom revolutionens utveckling, om antiken som något definitivt förlorat och nödvändigheten av att finna en ny position i förhållande till det framväxande borgerliga samhället. »Som följd av den franska revolutionens visade sig upplysningens 'förnuftsrike' som 'bourgeoisins rike'; den av upplysningen som rätlinjig föreställda vägen av framåtskridande och humanitet visade sig vara en härva av motsägelser. Kampen mot den feodala absolutismen övergick i den andliga kampen för förståelse inom själva den progressiva tankevärlden — för en kunskap om det borgerliga samhällets 'varifrån' och 'vart-hän'».¹³ På det klara med att revolutionen hade sitt ursprung i reella missförhållanden och ett reellt maktmissbruk¹⁴ men samtidigt fruktande 'pöbelns' raseri mer än något annat — vilket gjorde det omöjligt för dem att följa den in i dess jakobinska fas —, så blev deras hållning den intelligen-aristokratiskt kontemplativa liksom deras bemödanden riktade mot att finna det allmänmänskliga i det drama som utspelade sig inför deras ögon. De kom således att gripa denna konkreta historiska problematik i sin mest allmänna form, som frågan om människans bestämning i världen, eller hennes *estetiska fostran* och *bildning till humanitet*. Deras allmänna slutsats, i vilken Weimars visdom ligger förborgad, var, att »skall det någonsin komma till ett bättre tillstånd för mänskligheten så måste reformverksamheten börja, inte med regeringsformer och författningar, utan med *den enskilda människan*».¹⁵

Omständigheterna kring och innehållet i Herders *Briefe zur Beförderung der Humanität* belyser denna problematik i alla dess aspekter. En första version bestående av tjugofyra 'brev' nedskrevs hösten 1792. Vid denna tid när Herders revolutionära sympatier sin kulmen och detta paradoxalt nog samtidigt som hertig Karl August och Goethe deltar i den första kampanjen mot Frankrike. I breven som var tänkta som hans politiska bekännelse låter Herder ett flertal

röster komma till tals för att kunna gå fri från en omedelbar identifikation. Det råder emellertid knappast något tvivel om vad som är författarens egna ståndpunkter. Herder tillerkänner revolutionen en världshistorisk dignitet, jämförbar såväl med kristendomens införande och folkvandringarna som med renässansen och reformationen. Även om han avvisar en 'fransk' lösning på Tysklands problem ställer han sig positiv till Frankrikes framtidsutsikter, under förutsättning att ingen främmande makt blandar sig i 'denna nations försök att ge sig själv en ny statsförfattning'. Han skriver: »Så vitt jag vet är ingen tysk en infödd fransman som är förpliktigad och kallad att förlora ett endaste andetag för den franske kungens gamla ära. . . Vi protestanter kommer inte att företa något korståg för de fallna altarna, de sekulariserade nunneklostren, de edsbrytande prästerna; i så fall skulle såväl påven som Frankrikes högre prästerskap skratta åt oss för att vi vill hämnas vad vi själva redan har gjort och i vars domän vi fortfarande uppehåller oss.»¹⁶ Men Ludvig den XVI: s avrättning i januari 1793 gjorde det inte bara omöjligt att publicera breven i dess ursprungliga form, utan kom också att betydligt dämpa Herders entusiasm för revolutionens utveckling.¹⁷ Följden blev att de två första 'brevsamlingarna' som utkom under våren 1793 var kraftigt reviderade och med en nedtoning av det politiska innehållet till förmån för mer allmänna filosofiska resonemang.

Ledmotivet i dessa 'brev' är människans *bildning till humanitet*, den fulla utvecklingen av alla hennes anlag, krafter och förmågor; ett förhindrande av denna utveckling är för Herder det svåraste brott. »Ett samhällstillstånd där människans fostran försummas eller leds in på oriktiga vägar, där dessa oriktiga vägar befordras eller slutligen där människans fostran försvåras och omöjliggörs, är såtillvida ett omänskligt tillstånd.» Denna humanitet kan endast vara resultatet av generationers arbete, men varje individ måste bära detta mål i sitt bröst, och genom sitt exempel befordra dess förverkligande. Då behöver inte heller detta mål vara något bortom graven, utan kan vinna fotfäste i denna världen — »fulländningen (*Perfektibilität*) är således inte en falsk förhoppning; den är medel och yttersta ändamål för utbildandet av allt som karaktären av vårt släkte kräver och beviljar». Men samtidigt är Herder väl medveten om Tysklands dilemma, dess inre splittring såväl i fråga om religion, land, regering, seder som rätt. Och han kan bittert konstatera: »Endast på kyrkogården kan vi möjligen finna en plats för gemensamma överläggningar och ett erkännande av varandra.» Utan att uttrycka några konkreta politiska ambitioner, endast ställande kravet att alla mänskliga anlag skall utvecklas, så ger Herder rådet: »*Speremus atque agamus* — 'låt oss hoppas och handla'». ¹⁸

Herder närmar sig i 'humanitetsbreven' alltmer upplysningstraditionen. Förnuft och förstånd är människans högsta gåvor, med vars hjälp hon skall forma en värld där rättvisa, fred, bildning och samförstånd är förhärskande, kort sagt, humanitet. Vid samma tidpunkt sammanfattar också Goethe sin egen ståndpunkt i *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, ett arbete »som gränsar till två skilda ideologiska världar»,¹⁹ där den ena utgörs av de heroiska illusioner som den borgerliga intelligensian vid denna tid ännu kunde omfatta, och den andra av insikten om det borgerliga samhället som till sitt väsen motsägelsefullt och destruktivt, och detta mot bakgrund av en i historien försvinnande feodal värld.²⁰

Vad det för klassicisten Goethe gäller är en kunskap om verkligheten, inte sådan

denna omedelbart ter sig och inte heller som en subjektiv projektion, utan i sina väsentliga bestämningar. I en liten uppsats från 1789 klargör Goethe detta medelst begreppet stil: »Liksom den enkla efterbildningen vilar på den stillsamma tillvaron och en kärleksfull närvaro, och maneren (*Manier*) griper ett framträdande med en lätt sam elegans och ett begåvat sinne, så vilar *stilen* på kunskapens djupaste grundvalar, på tingens väsen, i den mån det är oss tillåtet att känna detta i skönjbara och gripbara gestalter.»²¹ En modern klassicistisk litteratur måste vila på en sådan kunskap om verkligheten, dvs på en kunskap – och här är inbegripet en aktiv process – om det 'typiska' som nyckeln till förståelsen av det särskilda, eller om verkligheten som en konkret allmänhet.²²

I *Wilhelm Meisters Lehrjahre* får vi följa hur den unge Wilhelm, i revolt mot den medelklass han sprungit ur, söker sig till teatern för att där kunna utveckla allt som hans eget stånd förnekar honom, och för att åtminstone på scenens mikrokosmos få uppleva något av den stora världens sköna sken.²³ Men han lär sig gradvis genom de människor och miljöer som teaterlivet och hans resor bringar honom i kontakt med – och här utgör den bittra erfarenheten av det aristokratiska hovet en monumental erfarenhet – hur abstrakta hans ideal är, att målet inte kan skiljas från den väg som leder dit. Och med denna insikt öppnas också Wilhelms ögon för den yttre värld som omger honom; endast genom att lära känna människorna så lär man känna *människan*. Varje människa har att utveckla en begränsad sfär av aktivitet, för att i interaktion och samarbete med andra människor utveckla en harmonisk samhällelig totalitet. »Endast alla människor utgöra mänskligheten, endast alla krafter tillsammans tagna världen. . . Varje anlag är viktigt och måste utbildas. Om den ene främjar blott det sköna, den andre blott det nyttiga, så utgöra de båda blott tillsammans en människa.»²⁴ När vi lämnar Wilhelm är han en mogen man, far till en son och i stånd att gifta sig med den kvinna han älskar, och angelägen om att finna en plats i samhället för att från denna tjäna mänskligheten – på det sätt som denna kallar honom att göra. Erfarenheten har lärt honom att fullkomlighet endast är för gudar och inte för människor. Endast genom att leva ett aktivt socialt liv och vara ett föredöme för andra människor kan vi tjäna också mänskligheten. De ideal som 'torn-sällskapet' företräder är trots dess medlemmars aristokratiska härkomst väsentligen borgerliga, där en rationellt planerad och genomförd livsföring står i centrum, liksom de politiska och sociala reformer man eftersträvar hör hemma i en borgerlig världsåskådning. Men samtidigt är det inte den cyniske och egoistiske borgaren, representerad av Wilhelms barndomsvän Werner, som här framträder, utan denna förvandlad till *citoyen*, en förädlad form av en borgerlig existens, som lever och verkar för den samhälleliga gemenskapen.²⁵ För Goethe i *Wilhelm Meisters Lehrjahre* är en humanism forfarande möjlig. Han är inte blind för den stympning av människor som det borgerliga samhället befordrar, men för honom är ännu drömmen levande att mänskligheten en dag skall kunna säga till sig själv: »Dina läroår är förbi, naturen har förklarat dig fri.»²⁶

14. 'Människans estetiska fostran' — Friedrich Schiller

I en snäv betydelse så omfattar den tyska klassicismen endast Goethe och Schiller under tiden för deras samarbete, eftersom Herder inte kunde följa dem i deras sökande efter den sköna formen och ett diktningens ideala 'artbegrepp'. Han såg i stället konstens uppgift som varande av moralisk natur och som därigenom direkt ingripande i livet genom att mana till handling. Väl känd är historien om hur Goethe och Schiller i juli 1794, efter att de båda åhört ett föredrag vid naturhistoriska sällskapet i Jena, råkade i samtal över Goethes teori om 'urplantan' — ett samtal som fortsatte till långt in på natten i Schillers hus, och som knöt ett vänskapsband mellan dem som skulle bestå ända fram till Schillers död 1805. Detta samarbete skulle komma att ge ett rikhaltigt litterärt resultat, och då inte minst i form av Schillers avhandling *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*,¹ den tyska klassicismens mest storslagna försök att finna en lösning på de problem som var förknippade med det borgerliga samhällets framväxt och vilka genom den franska revolutionen antagit en akut karaktär.²

Schiller var son till en enkel militärläkare som sedemera blev hovträdgårdsmästare i hertig Karl Eugen av Württembergs tjänst, och hade tidigt kommit i kontakt med livets nödort och erfarit konflikten mellan intressen och faktiska möjligheter. I hans ungdomsdramer genljuder en protest mot sociala orättvisor, korrup­tion och maktmissbruk.³ Det kan därför knappast råda något tvivel om att Schiller ursprungligen ställde sig bakom den franska revolutionens förnuftsprinciper, vilket emellertid inte betyder att han som flera av sina samtida rycktes med i en okritisk entusiasm — för detta saknas varje belägg. Det finns i stället skäl att anta att han relativt tidigt anade att detta försök att realisera förnuftet slagit fel, och från hösten 1792, i samband med processen mot Ludvig den XVI: e, är de negativa omdömena legio. Utifrån denna utveckling låter sig Schillers estetisk-filosofiska skrifter förstås som ett försök att förmedla det förnuftiga idealet med den verklighet som inte var detta vuxen, dvs som en analys av en förfelad revolution och som ett utstakande av framtidens väg. Detta kom att leda honom utöver ett abstrakt förnufts- och frihetsbegrepp till idén om en *konkret allmänhet* eller den som *skönhet realiserade friheten*. Häri ligger Schillers stora betydelse för den klassiska tyska filosofins utveckling.

I sina 'brev över människans estetiska fostran' konfronterar han den samtida historien: »Människan har vaknat upp från sin långa tid av ligkiltighet och självbedrägeri, och med eftertrycklig majoritet fordrar hon återupprättandet av sina oförfärliga rättigheter. Men hon fordrar dem inte endast; på andra sidan och på denna sidan /dvs Amerika respektive Frankrike, min anm/ står hon upp för

att med våld taga vad som enligt hennes mening med orätt förvägrats henne.»⁴ Men revolutionen har inte kunnat leva upp till de förhoppningar den en gång ingav. Trots all upplysning så tycks mänskligheten inte ha tagit ett enda steg framåt, utan snarare i stället ha anträtt en motsatt väg. »I de lägre och talrikare klasserna ser vi råa regellösa drifter som efter den samhälleliga ordningens upplösning frigör sig, och med ett omedgörligt raseri hastar mot sin djuriska tillfredsställelse.» Och å andra sidan »inger de civiliserade klasserna oss den ännu mer motbjudande anblicken av slapphet och en depraverad karaktär, som upprör desto mer eftersom kulturen själv är dess upphov.»⁵ Således har inte bara folkmassorna, vilka satts i rörelse genom revolutionen, utan även de bildade klasserna visat sig oförmögna att åstadkomma en bestående förnuftig ordning. I stället har man dukat under för en 'materialistisk etik'.⁶

Gentemot denna värld av egoism och krasst nyttotänkande ställer Schiller det antika Grekland, där känsla och förnuft var harmoniskt förenade och utgjorde en natur, och där varje individ utifrån sin bestämda samhälleliga position uttryckte en utvecklad mänsklighet. »På samma gång till fullo form och till fullo rikedom (*Fülle*), på samma gång filosoferande och formande, på samma gång finkänslig och kraftfull ser vi fantasins ungdom och förnuftets manlighet förenad i en härlig mänsklighet.»⁷ I skarp kontrast till den idealiserade bilden av den grekiska människan som befinnande sig i harmoni med sig själv och omvärlden, står den splittrade och fragmenterade individ som framträder med den alltmer utvecklade arbetsdelningen i det moderna samhället.⁸ Men vad den moderna människan gör är endast att skörda frukterna av sin egen sådd: »Kulturen själv var det som åsamkade den nya tidens människa detta sår. Så snart å ena sidan den vidgade erfarenheten och det precisare tänkandet nödvändiggjorde det skarpare åtskiljandet av de olika vetenskaperna, och å andra sidan staternas alltmer komplicerade urverk nödvändiggjorde en strängare söndring av stånden och de olika göromålen, så slets också den mänskliga naturens inre band sönder och en fördärlig strid splittrade hennes harmoniska krafter.»⁹ Sprungen ur en medelklass som lärt sig att intet gott var att förvänta från furstemakten, ser Schiller den moderna staten som fullbordande den utveckling mot en fragmentering av människan, som redan vetenskapernas specialisering initierat. Staten i sin moderna skepnad antar alltmer formen av en livlös maskin som håller människorna i sträng behärskning. »För evigt fjättrad vid ett enskilt fragment av det hela, så formar sig människan själv endast som fragment. Med endast det monotona ljudet från det kugghjul hon driver ringande i öronen, så utvecklar hon inte harmonin i sitt väsen, och i stället för att uttrycka mänskligheten i sin natur, blir hon blott ett avtryck av sin syssla, sin vetenskap.»¹⁰

Det var emellertid endast genom denna fragmentering som mänskligheten kunde utveckla sig. Endast genom specialiseringen kunde alla mänskliga anlag träda fram ur sina möjligheters mörker och ta världen i besittning. »Ensidighet i bruket av krafterna leder visserligen individen oundvikligen till villfarelse, men släktet till sanning.» Och »denna krafternas antagonism är kulturens stora redskap, men också endast redskapet, ty så länge detsamma består befinner man sig endast på väg mot denna.»¹¹ Det nuvarande tillståndet är således för Schiller inte resultatet av en godtycklig utveckling, utan av en inre nödvändighet som inte skyr att reducera individen till en kugge i sin väldiga maskin för att uppnå sitt mål. Men,

säger Schiller lika bestämt, målet kan inte vara denna degradering av människan. Det måste vara möjligt att hela de sår som kulturen har rivet upp så att en ny samhällsform kan växa fram ur den gamla, en samhällsform där människan kan utveckla hela sin natur och inte endast en funktion.

Hur är detta möjligt? En sådan utveckling kan inte vara initierad av den existerande staten, då denna snarare är roten till det onda, liksom förnuftsstaten snarare är resultatet än utgångspunkten för denna process. Om denna förändring således inte kan komma ovanifrån så måste i människan själv utvecklas en disposition som kan utgöra denna förändrings impetus; endast när den inre försoningen är för handen öppnas möjligheten för den yttre omvälvning som realiserar förnuftsstaten. »Om sanningen skall segra i kamp med krafter så måste den först själv bli till en *kraft*, och uppställa en *drift* som sin sakförare i det framträdandes rike, ty driftar är de enda rörelsegivande krafterna i den förnimmeliga världen.»¹² Vägen till människans huvud går genom hennes hjärta; utvecklandet av känslan är lösenordet. Ty först därigenom väcks viljan att skapa ett bättre liv, och vad som kan göra detta, trots all politisk och moralisk korrupcion, är den *sköna konsten*. Detta är Schillers lösning: konsten är immun mot varje form av mänskligt godtycke, och dess uppgift är att ange riktningen mot det goda, nödvändiga och eviga, kort sagt, mot *idealet*. Konsten får på detta sätt en politisk relevans, och långt ifrån att vara Schillers avsikt att genom denna fly världen, så är det just genom densamma som han vill förbereda en förändring av världen – vägen till *friheten* går via *skönheten*.¹³

För Schiller, liksom för Fichte, var Kant filosofen *par excellence*. Hans filosofiska värld var den kritiska filosofins. När han så 1791 garanterats en pension av sin dannels beundrare Fredrik Kristian av Schleswig-Holstein-Augustenburg, kan han lämna den oavlönade professur i historia som han med Goethes hjälp erhållit och sedan två år innehaft vid universitetet i Jena, för att helt ägna sig åt fria teoretiska studier, och då inte minst ett klagande av sitt förhållande till den kritiska filosofin. Vad som intresserar honom hos Kant är främst dennes praktiska filosofi och estetik.¹⁴ Den förra känner vi redan; där hade Kant försökt utveckla en pliktetik grundad på människans autonomi och självbestämmande. Handlingens moraliska karaktär kom då att ligga, inte i det resultat som vi vill uppnå med den, utan i själva viljan att hörsamma den inre morallagen, baserad på en ren respekt för densamma.

Sin estetiska teori utvecklar Kant i den första delen av sin 1790 publicerade *Kritik der Urteilskraft*, där han i upplysningstidens anda söker en förmedling mellan det klassicistiska idealet om objektiva lagar för smaken och en relativism som reducerar smaken till ett subjektivt tyckande.¹⁵ Smakomdömet, resonerar Kant i sitt försök att upplösa denna antinomi, kan inte vara annat än subjektivt, och i detta avseende liknar det inte det vetenskapliga, men detta behöver å andra sidan inte implicera en relativism. Tvärtom, emedan detta är bestämt av »det rena ointresserade välbehaget».¹⁶ Den människa som i sitt smakomdöme – t ex att Davids målning 'Horatiernas ed' är skön – erfar sig själv som fullständigt ointresserad, dvs inte har något personligt intresse däri, kan inte sluta sig till annat än att detta omdöme också är giltigt för alla andra och följaktligen är allmängiltigt. Men då det samtidigt inte är bestämt genom ett begrepp, så är det likväl subjektivt, och utgör följaktligen en subjektiv allmänhet. Det estetiska omdömet

utsäger inte något om objektet, utan endast om vår känsla inför detta objekt. Det är resultatet av våra kunskapsförmågor – fantasins och förståndets – fria spel med varandra, vilket utmynnar i ett allmänt kommunicerbart självstillstånd *Gemeinsinn* som uttrycks just i och genom smakomdömet.¹⁷ Kant tror nog på detta sätt ha funnit den a prioriska princip varpå smakomdömet vilar, men därmed är inte sagt att alla människor överensstämmer i sin smak, utan endast att de *borde* göra det, dvs smakomdömet grund existerar för oss endast i form av en regulativ idé, vilken vi måste förutsätta utan att kunna bevisa. »Att ange en bestämd objektiv princip för smaken, efter vilken dennas omdömen skulle kunna härledas, prövas och bevisas, är helt omöjligt; ty det vore därefter inget smakomdöme. Den subjektiva principen, nämligen den obestämda idén om det översinnliga inom oss, är den enda ledtråd vi kan peka på för förklaringen av denna till sitt ursprung förborgade förmåga, men som på intet sätt kan göras vidare begriplig.»¹⁸

Det är knappast förvånande att Schiller skulle finna dessa tankar i vissa avseenden otillfredsställande. För honom hade grekerna en gång i historien förverkligat ett sedligt liv (*sittliches Leben*) och förenat detta med en skön gestalt. Hos Kant blir den allmänna formen som han försöker rena från allt kontingent innehåll det enda väsentliga, varför det tycks som om förnuft och sinnlighet av nödvändighet stod i en evig konflikt med varandra. Schiller skriver i sin 1793 publicerade avhandling *Über Anmut und Würde*: »I den kantska moralfilosofin är pliktiden framförd med en hårdhet som får alla gracer att rygga tillbaka därifrån, och som lätt kunde få ett svagt förstånd att försöka uppnå en moralisk fullkomning genom en dyster och munkliknande askes.»¹⁹ Schiller vill dock inte kategoriskt förkasta Kants praktiska filosofi.²⁰ Men det måste ha varit hans åsikt att denna delvis är ett uttryck för den splittrade värld i vilken intellekt och känsla åtskiljts och står mot varandra utan förmedling. Så behöver det emellertid inte vara, plikt och böjelse behöver inte utgöra varandras motsatser, utan kan och måste förenas i vad Schiller kallar en *skön själ*. »Människan är nämligen inte bestämd att utföra enskilda sedliga handlingar, utan till att vara en sedlig varelse (*sittliches Wesen*). Inte *dygder* utan *dygden* är hennes föreskrift, och dygd är ingenting annat 'än en böjelse till plikten'. . . Därför är hos en skön själ egentligen inte de enskilda handlingarna sedliga, utan hela karaktären är det.»²¹ Den väg vi måste beträda för att förverkliga denna enhet heter *estetisk fostran*. Genom denna utvecklas känslolivet och möjliggör den försoning inom oss själva, vilken sedan i sin tur möjliggör ett realiserande av förnuftsstaten. Men detta kräver också att friheten kan ges en objektiv manifestation, och det är här som Schiller vidareutvecklar Kants estetik när han ger svaret: »Skönheten är frihetens enda möjliga uttryck i det framträdandes sfär.»²²

Vad Schiller har i tankarna är liksom Kant inte ett empiriskt skönhetsbegrepp, utan ett som framspringer ur förnuftet eller själva den mänskliga naturen – »skönheten måste låta sig påvisas som en nödvändig betingelse för mänskligheten».²³ I denna mänskliga natur finner Schiller två grundläggande drifter: den ena, som han kallar den *sinnliga driften*, utgår från människans fysiska existens eller sinnliga natur och binder henne som ändlig varelse till en ständigt föränderlig värld; den andra, *formdriften*, rör människans förnuftiga natur och strävar efter att bringa enhet och harmoni i mångfalden av framträdelseformer, dvs är riktad mot det nödvändiga och eviga.²⁴ Dessa bägge drifter tycks oför-

enliga, men är varandra motsatta endast till sin tendens, inte i fråga om verksamhetsfält, och följaktligen inte bara kan utan bör också genom växelverkan komplettera varandra. Människans bildning måste alltså bestå i att till fullo utveckla dessa drifter, och endast när bägge är fullt utvecklade och försonade med varandra, kan människan leva i världen som en hel och med sig själv försonad varelse.²⁵ Men denna försoning i människan mellan förnuft och känsla, frihet och nödvändighet, skulle i så fall ge upphov till en ny drift som Schiller väljer att kalla *lekdriften*. »Den sinnliga driften vill *bli* bestämd, den vill motta sitt objekt; formdriften vill *själv* bestämma, den vill frambringa sitt objekt; lekdriften kommer alltså att bemöda sig om att motta så som den själv skulle ha frambringat, och att frambringa så som sinnet traktar efter att motta», och, i en ofta citerad formulering: »människan leker endast när hon är människa i ordets fulla betydelse, och *hon är fullt ut människa endast när hon leker*».²⁶ I leken försonas människans antagonistiska krafter och hon framträder där i sin fulla bestämning, i harmoni med sig själv då ingendera driften undertrycker den andra, och denna fria lek är ingenting annat än den realiserade skönheten.²⁷ Schiller är här utan tvekan på väg att överskrida den subjektiva idealismens frihetsbegrepp, förnuftets obetingade herravälde över sinnligheten, mot vad som skulle kunna kallas ett estetiskt frihetsbegrepp, där form och innehåll är förenade i en *konkret allmänhet* eller en '*uppfylld oändlighet*' (*erfüllte Unendlichkeit*).²⁸ Som ett naturens barn stiger människan fram, en slav under sina sinnen och underkastad en brutal nödvändighet, men den mänskliga anden höjer sig över detta tillstånd och gör sig till naturens herre. Men kulturen tvingar också intellekt och känsla att gå skilda vägar och producerar en stympad mänsklighet. Endast genom en estetisk bildningsprocess kan de båda ånyo bringas i skön harmoni med varandra; begränsning genom självbegränsning, vilken kompletteras genom samhörigheten med helheten. Detta är Schillers idé om en fullt utvecklad mänsklighet. Vi ser omedelbart det stora framsteget i förhållande till Kant. Genom att upphäva den skarpa dualismen mellan förnuft (frihet) och sinnlighet (nödvändighet) i ett konkret sedligt liv, där den moraliska handlingen inte har formen av ett evigt *borde* utan är *ett med livet*, så bereds möjligheten av en teori om det borgerliga samhället som en rationell totalitet.²⁹ Men — och här visar det sig hur djupt Schiller sett ned i den kantska brunnen och druckit av dess berusande vatten — denna idé om en realiserad mänsklighet är endast en regulativ sådan, en uppgift som förnuftet ställer mänskligheten, och som denna endast kan närma sig, men aldrig fullständigt realisera. »Detta växelförhållande mellan de bägge drifterna är blott en uppgift för förnuftet som människan endast i fulländningen av sin tillvaro är i stånd att fullständigt lösa. Den är i egentlig mening *iden om hennes mänsklighet*, följaktligen en oändlig sådan, som hon under tidens gång mer och mer kan närma sig, men utan att någonsin uppnå.»³⁰ Schiller kan endast anvisa vägen mot en realiserad mänsklighet och ett mänskligt samhälle, det ouppnåeliga ideal som de sköna konsterna har att gestalta och levandegöra, ett ideal som han kallar den *estetiska staten*, men som nu är begränsad till ett fåtal. »Existerar då också en sådan det sköna skenets stat, och var står den att finna? Som behov existerar den i varje finstämd själ, som handling står den liksom den rena kyrkan och den rena republiken väl endast att finna i ett fåtal utvalda kretsar, där inte det själlösa efterliknandet av främmande seder utan en egen skön natur leder

beteendet, där människan banar sig väg genom de mest komplicerade omständigheter med en oförvägen enfald och stilla oskuld, och varken behöver kränka någon främmande frihet för att hävda sin egen eller att kasta ifrån sig sin värdighet för att visa behag.»³¹ Ur stånd att finna en verklig lösning på det moderna samhällets motsägelser så tvingas Schiller att fly in i drömmar: »Vi måste», skriver han i sin tredje stora avhandling från denna tid, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, »se oss om efter en klass av människor, vilka är aktiva utan att arbeta och som kan idealisera utan att svärma, som i sig förenar alla livets realiteter med minsta möjliga av desammas skrankor, och som bärs fram av strömmen av händelser utan att vara dess rov. Endast en sådan klass kan bevara den mänskliga naturen i dess sköna helhet, vilken genom varje arbete ögonblickligen och genom ett arbetande liv oavslutligt förstörs, och genom sina *känslor* ge det allmänna omdömet lagar i allt som är rent mänskligt. . . I en sådan folkklass (som jag emellertid här blott uppställer som en idé, och ingalunda har betecknat som ett faktum) skulle alltså den naiva karaktären förena sig med den sentimentaliska, så att var och en bevarar den andra från sin extrem: genom den första skyddas sinnet från överspänning, genom den andra görs det säkert mot förslappning.»³² Schillers filosofiska bemödanden slutar trots allt i resignation och flykt till den i förhållande till alla parter autonoma konsten.

Hur ensamma Schiller och Goethe var, och än mer blev, illustreras kanske bäst av det misslyckande som den av Schiller, med våldsamt stegrade förväntningar, startade och redigerade tidsskriften *Die Horen* (1795-7) innebar. I kungörelsen av sin nya tidsskrift hade han skrivit: »Ju mer samtidens inskränkta intresse försätter sinnena i spänning, begränsar och underkuvar dem, desto angelägnare blir behovet att genom ett allmänt och högre intresse i det som är *rent mänskligt* och höjt över varje tidsligt inflytande ånyo försätta dem i frihet och att ånyo förena den politiskt delade världen under sanningens och skönhetens banner.»³³ Men inte bara de namnkunniga medarbetare som Schiller ursprungligen så stolt namngivet, utan även Schiller själv förlorade med tiden alltmer av intresse för sin tidsskrift, och lekte till slut med tanken att som en tragikomisk final låta publicera en 'tokig politisk-religiös uppsats' som skulle föranleda censurmyndigheterna att förbjuda den.³⁴

15. Reaktionen mot upplysningen

— Johann Georg Hamann och Friedrich Heinrich Jacobi

Vi har redan påpekat att den tyska *Sturm und Drang*-rörelsen liksom den romerske guden Janus hade två ansikten: ett som var ett undertryckt borgerskaps första famlande försök till ett radikalt ifrågasättande av den feodal-absolutistiska samhällsordningen, och ett andra som var samma borgerskaps flykt in i en irrationalism, där förnuftet abdikerade sitt anspråk på självbestämmande och i dess förlängning på herravälde över all verklighet. Gemensamt för båda, eller bättre för dessa bägge tendenser inom en och samma intellektuella rörelse, var att de förkastade en som de såg det överrationalistisk upplysningsfilosofi, och då i första hand dess tyska variant som hade sitt ursprung i Wolffs monumentala rationalism.¹ Men medan den förra tendensen snart via klassicismen fann en väg tillbaka in i problematiken kring ett rationellt borgerligt samhälle, så förlorade sig den senare alltmer i en religiös mysticism och kunde slutligen framträda endast i en reaktionär politisk form.²

Johann Georg Hamann är utan tvekan en av de märkligaste gestalter som möter oss i det tyska kulturlivet under den epok vi här betraktar; som en gåta redan för sin samtid står den *Magus aus Norden* vid en skiljeväg, ehuru ännu långt ifrån klart synlig, pekande och ledande oss mot en irrationell horisont där ett teoretiskt grundande av det borgerliga samhället som en rationell totalitet inte längre är möjligt.³ Född i Königsberg och son till en praktiserande läkare som tillika var stadens badare, växte Hamann upp i en strängt pietistisk miljö där vördnaden för föräldrarna — en vördnad som han skulle förbli trogen livet ut — intog en central plats. Efter skolgång, några års universitetsstudier, som han avbryter utan att avlägga någon examen, och ett par försök som huslärare hos baltiska adelsfamiljer, hamnar Hamann slutligen i Riga hos den inflytelserika köpmannafamiljen Berens. Därmed tycks han vara vunnen för upplysningen och den borgerliga världen. Han skriver: »Skoldammet hade blivit mig föraktligt och jag ville och borde bekväma mig tidens nyttiga smak och sysselsätta mig med handel och ekonomiska och politiska ting.»⁴ Hamann sänds strax därefter — i oktober 1756 — på ett hemligt förtroendeuppdrag till London vars ändamål han aldrig avslöjar, men som troligen var att försöka utverka gynnsamma handelsöverenskommelser mellan Ryssland och England, som då också skulle gynna familjen Berens affärer. Mötet med den stora världen blev emellertid för den stammande, opraktiske och vilsekomne Hamann en katastrof: »Man förvånade sig över vikten av mitt ärende, än mer över dess utförande och kanske allra mest över valet av den person som man anförtrott det. Efter det att man hämtat sig från den första förundran började man att skratta, och dristade sig att säga sitt hjärtas mening om de vilka sänt mig dit jag nu var kommen, liksom man bekla-

gade mig.»⁵ Men i stället för att återvända hem stannar Hamann i London, där han i förtvivlan och ensamhet flyttar från plats till plats och genom ett utsvävande leverne spenderar alla sina pengar, för att slutligen som en sista utväg söka tröst i sina böcker och då ånyo genomläsa den heliga skriften. »Jag igenkände mina egna förbrytelser i det judiska folkets historia, jag läste mitt eget levnadslopp och tackade Gud för hans tålmod med detta sitt folk, då inget annat än ett sådant exempel kunde berättiga mig till en liknande förhoppning.»⁶

I sitt eget hjärta finner Hamann en vän att lita på och ty sig till. Denna upplevelse blir en vändpunkt i hans liv. Efter hemkomsten till Riga och ytterligare komplikationer där bryter Hamann slutgiltigt med familjen Berens och överhuvud varje tanke på ett ordnat borgerligt liv.⁷ Han återvänder i januari 1759 till fadershuset i Königsberg, där han utan att bekymra sig om sin egen försörjning sluter sig i sina böckers värld. I försöken att återvinna den förlorade sonen anlitar J C Berens en viss magister Kant. Tillsammans besöker de upprepade gånger Hamann, men denne avvisar dem och skriver i ett berömt brev till den senare: »Liksom man igenkänner trädet på dess frukter, så vet jag att jag är en profet genom det öde som jag delar med alla vittnen, att bli smådad, förföljd och föraktad.»⁸ Försöken att återvända honom blir början till hans skriftställarskap, eftersom han därigenom ser sig tvingad att dels offentligen klargöra sin egen position, dels bemöta vad han anser vara ett orättfärdigt angrepp på sin person. I sin *Sokratische Denkwürdigkeiten*, tillägnad 'ingen och två'⁹ identifierar han sig med Sokrates som är större i sin självkunskap än sofisterna just genom att veta att han ingenting vet. Men där kunskapen famlar i mörker finns tron som grunden för all visshet: »Vår egen tillvaro och existensen av alla ting utanför oss måste vara föremål för en tro och kan på intet annat sätt avgöras. . . Tron är inget verk av förnuftet, och kan därför inte heller vara underkastat några angrepp från detsamma, emedan *tron* lika litet som *smak* och *syn* är något medelst argument begründat.»¹⁰ Hamann finner i tron sitt tänkandes och livs grundval. Genom denna är Gud överallt uppenbarad, i språket, naturen, historien – ja, i det låga och fränstötande snarare än det konstlat upphöjda; allt är ett tecken, en gudomlig hieroglyf. För förståndet med dess abstraktioner och demonstrationer är denna uppenbarelse stängd, och upplysningen är en falsk frälsare, i stället måste vi återvända till våra sinnen, känslan och den levande erfarenheten; »Sokrates ovetenhet (*Unwissenheit*) var känsla och förnimmelse.»¹¹ I denna dubbla position återfinner Hamann sig själv: som bekämpande det onda i tiden, och som en vägvisare emot frälsningen.¹²

Hamanns fortsatta liv var bestämt av hans skriftställarskap. Där fann han sin mission, alltmedan han i det borgerliga livet förblev en vilsekommen främling.¹³ Tron blir för honom en mänsklig livshållning, ett sätt att existera som inbegriper hela människan, som öppnar henne för den konkreta verkligheten och den däri uppenbarade Guden.¹⁴ Denna öppenhet, man kan nästan säga sinnlighet, är grunden för en existens i tron, genom denna är människan kapabel att igenkänna Guds ord överallt i skapelsen; endast när hon i övermod tror sig behärska världen genom sitt förnuft och fryser sanningen i ett filosofiskt system, gör hon sig blind för Guds nåd och störtar sig själv i fördärvet. Hamanns skrifter är alla korta, sällan över tjugofem sidor, omfattande en oändlig mängd ämnen och nästan alltid föranledda av någon yttre mer eller mindre tillfällig anledning – ett angrepp på

honom, en nyttkommen bok som upprörde honom, etc —, liksom hans stil är fylld av gåtfulla allusioner, allegorier och typologier, presenterade med en bitsk och provocerande ironi — »en mångfald små öar, mellan vilka metodiska *broar* och färjor saknas». ¹⁵

En annan samtida som också befann sig i upplysningens utmarker var Friedrich Heinrich Jacobi. Hemmet, ett välbärgat köpmannahus i Düsseldorf, präglades av en djup religiositet som tidigt satte sina spår hos den unge pojken. »Redan som gosse var mannen en svärmare, en fantast, en mystiker», och »alla hans viktigaste övertygelser grundade sig på en omedelbar åskådning». ¹⁶ Genom sina studier i Geneve kom Jacobi i kontakt med upplysningsfilosofin, men i stället för att genom denna ledas bort ifrån den religiösa tron kom han att knytas ännu starkare till densamma, och denna tro skulle han bevara genom livets alla prövningar. Vad han emellertid lärde sig i Geneve — och han framhåller här själv sin lärare Le Sages stora betydelse — var att bruka vad man skulle kunna kalla ett 'filosofiskt allvar'; från denna tid daterar sig hans studier av filosofin liksom försöken att klargöra sin egen position, vilket han, efter hemkonsten till Tyskland, gör i uttalad opposition till i första hand den tyska upplysningen.

Jacobi kom att skarpt skilja mellan vetenskap och filosofi. Den förra använder sig av den matematiska metoden och försöker demonstrera sina sanningar, och dess tillämpningsområde är därför i första hand naturen. Den senare däremot studerar inte tingen utan det andliga eller frihetens sfär, och dess metod är den omedelbara åskådningen eller tron; »ett andligt öga för andliga objekt». ¹⁷ Han är därför starkt kritisk mot den filosofi som arbetar uteslutande med bevis och demonstrationer, då, som han ser det, detta endast kan leda in i en återvändsgränd: »Varje bevis förutsätter något redan bevisat, vars princip är uppenbarelsen.» ¹⁸ Vår kunskap riktar sig enligt Jacobi endera mot det sinnliga eller mot det översinnliga, det förra som en yttre och det senare som en inre erfarenhet, och om bägge dessa sfärers existens har vi en omedelbar visshet eller tro, som gör att vi inte kan betvivla den omedelbara åskådning varigenom de är oss givna. »Elementet för all mänsklig kunskap och verksamhet är tron.» ¹⁹ Jacobi hyser därför inte det minsta tvivel om yttervärldens existens eller om existensen av en personlig Gud, bägge dessa föreställningar är grundade i en högre tro eller övertygelse.

Den levande erfarenheten är för Jacobi den självklara utgångspunkten. Han berättar historien om hur de båda spartanerna Spertias och Bulis inför perserkungen Xerxes avböjer ett liv i dennes land med hänvisning till sitt hemland och sina landsmän där de fortfarande har sitt hjärta. »Hur skulle vi (sade männen) kunna leva här; lämna vårt land, våra lagar, och sådana människor, för vilka vi, enkom för att få dö för dem, frivilligt företagit en så lång resa», och — skriver Jacobi — »på detta sätt har varje tidsålder, liksom den har sin egen sanning vars inre värde är det inre värdet hos de mänskliga erfarenheterna, också sin egen levande filosofi vilken framställer de i tidsåldern förhärskande handlingssätten i dess fortskridande». ²⁰ Medvetande och liv är ett; ²¹ rikedom i det förra är ingenting annat än rikedom i det senare, och filosofin som en form av medvetande framspringer ur den levande historiska erfarenheten. »Om detta är sant så följer: att människans handlingar inte så mycket måste härledas ur hennes filosofi som hennes filosofi ur hennes handlingar, och att hennes historia inte framspringer

ur hennes tänkesätt utan hennes tänkesätt ur hennes historia.»²² Från detta drar Jacobi slutsatsen att om en tids filosofi skall förändras så måste den erfarenhet varpå den grundar sig förändras, och detta är särskilt angeläget i ett århundrade när tidens 'sinne' och 'smak' uteslutande är inriktat på 'vällevnad' och medlen därtill – 'rikedom, företräde och makt'. Tidens förfall måste helas och människorna återvända till en omedelbarare tillvaro, förnuftet var en falsk Gud, endast genom att underkasta sig den verkliga Guden kan människan ånyo resa sig. »Så gå hän, och lyd din obekante Gud trofast och till fullo. Visa alltid var du är och var alltid vad du visar. Men var på din vakt så att ingen dolskhet insmyger sig, ty din Gud ser det invändiga, det är hans väsen, hans kraft. Och om han inte då snart ger sitt namn tillkänna, om du inte snart erfar vem Herren är, vars fruktan är vishet, och ur vars bud ljus och liv kommer, så kalla mig inför hela världen en bedragare, en däre, en svärmare – vad du vill!»²³

Filosofins objekt är i första hand det översinnliga som är oss omedelbart uppenbart: Gud, friheten, odödligheten, dygden etc., och dess uppgift att klargöra denna uppenbarelses betydelse för det mänskliga livet. På detta sätt tenderar Jacobi att från filosofin eliminera all förmedlad kunskap till förmån för den omedelbara tron, närmare bestämt bli den omedelbara uppenbarelsen av Gud för individen grunden för all sanning, och Jacobi kan, liksom Hamann, ikläda sig Sokrates gestalt och kalla sin filosofi »en vetande ovetenhet».²⁴

Vad Jacobi sökte genom sin skarpa dualism mellan vetenskap och filosofi och sin betoning av den omedelbara uppenbarelsen och tron var ett personligt förhållande mellan individen och Gud byggt på känslan, från vilket sedan ett dygdigt liv kan utveckla sig.²⁵ Han blev därför djupt chockerad när Lessing vid ett samtal dem emellan strax före sin död bekände sig till Spinozas filosofi. Detta föranledde Jacobi till några års intensiva studier av Spinoza, vilka emellertid endast gav som resultat att han på varje väsentlig punkt motsatte sig denne – »spinozismen är ateism».²⁶ År 1783 återger han i ett brev till Mendelssohn, som just då förberedde ett arbete om Lessings liv och verk, sitt samtal med den senare. I detta samtal skulle enligt Jacobi följande meningsutbyte ha utspunnit sig emellan dem efter det att Lessing genomläst Goethes då opublicerade Prometeusdikt: »*Lessing*: De ortodoxa Gudsbegreppen är inte längre för mig, jag kan inte fördrå dem. *Hen kai pan!* /allt i ett, min anm/ Jag vet inget annat. Dithän går också denna dikt och jag måste erkänna att den tilltalar mig mycket. *Jag*: I så fall vore Ni ju tämligen ense med Spinoza. *Lessing*: Om jag skall nämna mig efter någon, så vet jag ingen annan.»²⁷ Mendelssohn, som trots en nära vänskap med Lessing varit ovetande om detta, reser i sitt svar frågan om inte Lessing helt enkelt spelat Jacobi ett spratt och huruvida den senare verkligen förstått Spinoza. Detta är prologen till den så kallade 'panteism-striden', som efter diverse komplikationer och ömsesidiga missförstånd definitivt utbryter 1785 då Jacobi i sin *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* offentliggör sitt samtal med Lessing och sin brevväxling med Mendelssohn. Vad Mendelssohn bland annat opponerat sig mot och bemött i sann berlinsk upplysningsanda var Jacobis 'salto mortale' in i en obetingad tro eller hans sätt »att undertrycka tvivlet genom tron. . . Min religion känner ingen annan plikt än den att upphäva ett sådant tvivel genom förnuftsgrunder, anbefaller ingen tro på eviga sanningar. Jag har alltså ett skäl mera att söka övertygelse.»²⁸ På vilket Jacobi

svarar: »Käre Mendelssohn, vi är alla födda in i tron och måste förbli i tron, liksom vi alla är födda in i samhället och måste där förbli. Hur skulle vi kunna sträva efter visshet om inte denna redan var oss bekant, och hur skulle den kunna vara oss bekant annat än genom något som vi redan med visshet känner? Detta leder till föreställningen om en omedelbar visshet vilken inte behöver några bevis, ja helt enkelt utesluter alla bevis, och enbart och allena är den med de föreställda tingen omedelbart överensstämmande föreställningen själv (alltså har sin grund i sig själv). Övertygelsen genom bevis är en visshet i andra hand som beror på jämförelse och inte kan vara verkligt säker och fullständig. När nu varje *försanthållande* (*Furwahrhalten*) som inte framspringer ur förnuftsgrunder är en tro, så måste övertygelsen ur förnuftsgrunder själv komma ur tron och hämta sin kraft ur denna allena.»²⁹ Förvecklingarna, missförstånden och beskyllningarna i denna strid om panteismen var många, och drog efter hand, inte minst efter Mendelssohns död 1786, in allt fler kombattanter. Åtminstone ett resultat av denna utdragna strid låter sig emellertid fastslås: Spiroza var hädanefter en ständig närvaro i den klassiska tyska filosofins vidare utveckling.

Det är knappast förvånande att Hamann och Jacobi skulle komma i konflikt med Kant och den från honom utgående filosofin, då, som vi tidigare försökt visa, denne såväl knyter an till som radikaliserar de förnuftsanspråk som kommit till uttryck inom upplysningstraditionen. År 1784 översänder Hamann en liten skrift³⁰ till Herder innehållande en kritik av Kants *Kritik der reinen Vernunft*, vilken han ser som ett försök att rena filosofin, inte bara från »all tradition och tro», utan också att göra den oavhängig »erfarenheten och dess vardagliga induktion». För att detta skall lyckas, argumenterar Hamann, måste emellertid Kant också rena förnuftet från språket, men detta är »förnuftets enda, första och sista organon och kriterium»,³¹ som genom tradition och användning binder oss till den sinnliga erfarenheten. Språket är som ljud och skrift förbundet med det sinnliga, men det är också det verktyg varmed vi förallmänneligar erfarenheten, och det är här som illusionen om rena a prioriska former har sin grund — »inte endast hela förmågan att tänka beror på språket. . . utan språket är också *centrum för förnuftets missförstånd med sig självt*». Kant faller offer för en formalism som i sin fascination av det i subjektet inneboende a prioriska momentet lämnar kunskapens innehåll i en märklig halvdager. Hamann talar om »ett *gnostiskt* hat mot materien» och »en *mystisk* kärlek till formen»; att veta att vår erfarenhet är ordnad efter vissa principer säger, enligt *den Magus aus Norden*, inte mycket om denna erfarenhet själv, och utgör en mager skörd för mycken tankemöda.³² I stället för att närma sig den levande erfarenheten så förlorar sig Kant i abstraktioner och talar om sinnlighet och förstånd som vore dessa några från varandra klart avgränsade förmågor, vars eventuella gemensamma grund dock är höljd i dunkel. Hamanns avsikt är inte så mycket att genomföra en direkt vederläggning av den kritiska filosofin — »mitt klena huvud gentemot Kants är en sönderslagen kruka»³³—, utan snarare att mana till besinning och visa på en annan möjlig väg.

Jacobi var också starkt kritisk mot Kant.³⁴ Samtidigt välkomnade han emellertid dennes undergrävande av den gamla metafysiken, då han såg detta som beredande en plats för tron,³⁵ men givetvis då inte i form av några det praktiska förnuftets postulat, utan som en omedelbar övertygelse eller tro. Jacobi var

vidare en av de första som uppmärksammade den motsägelsefullhet som tinget-i-sig gav Kants förnuftskritik. Redan 1787 skriver han: »Jag frågar: hur är det möjligt att förena förutsättningen av objekt vilka gör intryck på våra sinnen och på detta sätt ger upphov till föreställningar, med ett lärobegrepp som vill göra till ett intet alla grunder varpå denna förutsättning vilar?»³⁶ Kants system är för Jacobi endast en inkonsekvent idealism;³⁷ den vill begrunda all kunskap utifrån vår egen spontanitet, men låter samtidigt denna spontanitet vara beroende av något annat, nämligen ett ting-i-sig som afficerar sinnligheten och därigenom befordrar vår föreställnings innehåll. Problemet som kvarstår för Jacobi trots 'upprepade läsningar' av *Kritik der reinen Vernunft* är följande: »att man utan denna förutsättning inte kan komma in i systemet, och med denna förutsättning inte kan stanna kvar där».³⁸ I stället för denna vankelmödiga idealism sätter Jacobi sin egen realism: tingen existerar utanför oss och vi har en omedelbar visshet om dem, en visshet som inte vilar på bevis, utan på trons säkra grund. Inte heller kan Jacobi acceptera den subjektiva idealismens formalistiska och abstrakta pliktetik, utan kräver individens rätt att handla och realisera sin vilja; han förkastar den vilja som ingenting vill därför att »lagen är gjord för människan och inte människan för lagen».³⁹ Grunden för vårt handlande kan endast vara den moraliska känsla som omedelbart vägleder oss i den konkreta situation vi befinner oss. Denna känsla refererar i sin tur till oss själva som fritt handlande väsen.⁴⁰

Det tyska borgerskapets intellektuella uppvaknande var en smärtsam och motsägelsefull process, där progressiva och reaktionära element sammansmälte och tillika under dess gång bytte plats så att vad som ursprungligen hade varit ett progressivt moment till slut endast kunde tjäna den politiska reaktionen. Vi har försökt åskådliggöra *Sturm und Drang*-rörelsens dubbla karaktär; om dess individualism ursprungligen hade en anti-feodal och anti-absolutistisk bas, så bar den också inom sig fröet till en religiös mysticism; om dess moment av irrationalism ursprungligen riktade sig mot en av furstarna anamrad rationalism, så skulle detta också i längden blockera möjligheten av en förståelse av det borgerliga samhället som en rationell totalitet. Det var Hamann och Jacobi som drev reaktionen mot upplysningens abstrakta allmänhet och analytiska tänkande längst, och på detta sätt markerade ett återvändande till den *konkreta individen* som *känner* och som *vill*; därav deras åberopande på och positiva reception av den brittiska empirismen, och då framförallt Hume.⁴¹ Detta återvändande från den i sig själv slutna tanken till den levande historiska erfarenheten — insikten att sanningen är känd endast i det sanna — var en sund reaktion och ett viktigt steg framåt. Men detta återvändande tenderade samtidigt att utmynna i ett framhävande av en religiös tro, som förstummad faller på knä inför det oändliga, och såtillvida hade det ingenting med den klassiska tyska filosofins vidare utveckling att göra.⁴² Den uppgift på vars lösning möjligheten att utveckla en teori om det borgerliga samhället som en rationell totalitet berodde var utvecklandet av en *konkret allmänhet*, eller totalitet där »individualitetens rörelse är det allmännas realitet».⁴³

16. Idén om ett högre förstånd — Kants tredje 'kritik'

Det var ingen mindre än Kant som i sin tredje 'kritik' — den 1790 publicerade *Kritik der Urteilkraft* — kom att ge en mäktig impetus till utvecklandet av denna konkreta allmänhet.¹ I detta arbete, med vilket han säger sig avsluta sitt »kritiska göromål»,² försöker Kant att slå en bro över den till synes oöverbryggliga klyfta som öppnat sig mellan hans teoretiska och praktiska filosofi, där förståndet respektive förnuftet är lagstiftande. Vad det gäller är att finna en förmedling mellan den mekaniska kausalitet som är förhärskande i naturen och den kausalitet genom frihet som utmärker det moraliskt-praktiska handlandet. Ty den fria handlingen *skall* realisera sitt ändamål i den sinnliga världen och naturen *måste* i sin lagbundenhet åtminstone tänkas som förenlig med ett sådant naturändamål.³ Kant finner denna förmedling i omdömesförmågan,⁴ närmare bestämt i det reflektiva omdömet, som utifrån en empiriskt given mångfald har att finna den allmänna lagen eller principen för densamma.⁵ Själva denna strävan att etablera lagbundenheter vilar emellertid på antagandet att naturen utgör en ändamålsenlig helhet — något som framskymtar i grundsatser som 'naturen tar alltid den kortaste vägen' och 'i naturen förekommer inga språng' — dvs antagandet att naturen inte är tummelplassen för ett oinskränkt godtycke utan utgör en organiserad helhet. Detta är den transcendentala a prioriska princip som bildar grundvalen, ehuru dock endast en subjektiv sådan (dvs den berör inte objekten utan endast vårt förhållningssätt till dessa), för det reflektiva omdömet verksamhet. Därigenom visar sig naturnödvändigheten som inte helt främmande för ett realiserande av ändamål, och på detta sätt gör omdömesförmågan »övergången från naturbegreppets till frihetsbegreppets område möjlig».⁶

I den andra delen av *Kritik der Urteilkraft* undersöker Kant det teleologiska omdömet. Detta utsäger om ett ting att dess form är bestämd genom eller har sin grund i ett begrepp, dvs att det förverkligar ett ändamål. Han finner att delar av naturen, närmare bestämt den organiska naturen, inte låter sig tänkas annat än under ett ändamålsbegrepp eller som sig självt organiserande väsen. »Det är nämligen helt visst, att vi inte tillräckligt kan lära känna de organiserade varelserna och dessas inre möjlighet efter blott mekaniska naturprinciper, än mindre förklara dem. Närmare bestämt så visst att man lugnt kan säga, det är för människan orimligt att ens fatta ett sådant anslag, eller hoppas att en gång i framtiden en Newton skall kunna stiga fram och göra enkom frambringandet av ett endaste grässtrå begripligt utefter naturlagar som inget syfte ordnat, utan man måste helt och hållet fränkänna människan denna insikt.»⁷ Härifrån leds Kant till att ställa frågan om naturen som ett system av ändamål, dvs till idén om naturen som i sin helhet bestämd genom ändamål.⁸ På detta sätt lämnar

Kant den sinnliga världen för den översinnliga, och leds därför också oundvikligen till idén om ett högre förstånd – skilt från det mänskliga – som varande grunden för dessa naturändamål. Han skriver: »Vårt förstånd har den egenskapen att det i sina kunskaper, t ex en produkts orsak, måste gå från det *analytiskt-allmänna* (från begrepp) till det särskilda (den givna empiriska åskådningen), varvid det i fråga om den senares mångfald ingenting bestämmer, utan måste förvänta sig denna bestämning för omdömesförmågan från den empiriska åskådningens subsumtion (när objektet är en naturprodukt) under begreppet. Nu kan vi emellertid också tänka oss ett förstånd som, emedan det inte är diskursivt som vårt utan intuitivt, går från det *syntetiskt-allmänna* (åskådningen av en helhet som sådan) till det särskilda, dvs från det hela till delarna». ⁹ I denna idé om ett intuitivt förstånd, om en inre ändamålsenlighet, ligger begreppet för en *allmänhet* som i sig själv är *konkret*, dvs som inte förhåller sig likgiltig gentemot det särskilda utan är den immanenta aktivitet som bestämmer detta.

Men detta intuitiva förstånd (*intellectus archetypus*) blir för Kant endast en hypotes som han inte finner det möjligt att tillskriva objektiv realitet, en regulativ idé som tjänar som ledstjärna i vår reflektion över naturen men som likväl endast är och endast kan vara en subjektiv princip. »Således kan vi objektivt varken fälla ett bejakande eller ett förnekande omdöme över satsen huruvida det som grund för det vi med rätta kallar naturändamål ligger ett efter syften handlande väsen som världsorsak (alltså som upphovsman). Endast så mycket är säkert, att om vi ändock skall fälla ett omdöme åtminstone enligt vad som är oss förunnat att inse genom vår egen natur (efter vårt förnufts betingelser och gränser), så kan vi som grund för möjligheten av dessa naturändamål inte anta något annat än ett förståndigt handlande väsen. Detta allena står i överensstämmelse med maximen för vår reflekterande omdömesförmåga. Denna grund utgör följaktligen endast en subjektiv sådan, men är samtidigt en det mänskliga släktet oundvikligen vidhängande grund.» ¹⁰ Kants efterföljare skulle inte dela hans agnosticism, utan dennes regulativa idéer skulle snart ges en konstitutiv status. ¹¹

17. Drömmens blå blomma — Jena-romantiken

Kants hypotes om ett intuitivt förstånd, om en *intellectus archetypus* eller det *identiska subjekt-objektet*, skulle komma att utgöra grunden för hela den tyska idealismens fortsatta utveckling. Fichte gjorde genom sin intellektuella åskådning, eller det sig självt sättande Jaget, denna identitet till utgångspunkten för sitt filosofiska system.¹ Men, som vi tidigare sett, det utvecklade systemet finner inte vägen tillbaka till sin spekulativa utgångspunkt, utan det utmynnar i en oändlig strävan som aldrig kan realiseras, i ett abstrakt och för evigt otillfredsställt borde. På detta sätt blir totaliteten principiellt ogripbar och följaktligen blir också problemet att grunda det borgerliga samhället som en rationell totalitet olösbart. Men de som skulle 'bära de gamle bort stod redan för dörren'. Denna utveckling är i första hand förknippad med Schellings och Hegels namn. Innan vi ser hur den klassiska tyska filosofin genom dessa löper full cirkel och, för att använda dess egen terminologi, realiserar sitt begrepp, så måste vi först ta upp den brokiga skara av intellektuella som dansade några somrar i sekelskiftets Tyskland och vars bemödanden hade sin grund i samma problematik — nämligen den romantiska kretsen.²

Även om romantikens intellektuella rötter låter sig sökas långt tillbaka i tiden, så var dess socio-historiska ursprung och grund definitivt det post-revolutionära samhället. Liksom för många av sina samtida utgjorde den franska revolutionen för de unga män som några år senare skulle komma att utgöra den tidiga romantiska rörelsen en monumental upplevelse. Intressant är dock att det är relativt sent, först kring åren 1792-4, som de i egentlig mening ansluter sig till revolutionens budskap om frihet och jämlikhet, dvs under revolutionens mest radikala fas då de flesta tidiga tyska sympatisörer vände den ryggen. Så skriver Ludvig Tieck mot slutet av 1792 till sin vän Wackenroder: »Jag har förändrat mig mycket. . . Frankrike är nu min tanke dag och natt — är Frankrike olyckligt så föraktar jag hela världen och förtvivlar på dess kraft, då är drömmen alltför skön för vårt århundrade, då är vi degenererade främmande varelser, med ingen ädra besläktade med de som en gång föll vid Termopyle, då är Europa förutskickat att vara ett fängelse.» Och Friedrich Schlegel skriver till sin broder i oktober 1793: »Sedan några månader har det blivit min käraste rekreation att följa de mäktiga och gåtfulla tendenserna hos tidens händelser, och från detta börjar ett tankesätt att formas inom mig som det vore dumdrigt att inte hålla för mig själv. Jag tänker utifrån riktningen på sakens väsen och det hela följer ofrånkomligen — bifall och deltagande.» Novalis, slutligen, skriver till Friedrich Schlegel sommaren 1794: »För närvarande har hela min karaktär fått ett politiskt-filosofiskt schwung. . . Saker realiserar sig som för tio år sedan skulle ha förvisats till det filosofiska

narrhuset. . . Hjärtat trycker mig — att inte redan bojorna faller likt Jerikos murar. . . Alltid en cirkel — till fritänkande hör frihet, till frihet fritänkande — knuten är till för att huggas av — ett långsamt nystande förslår inte».³

För romantikerna står det fullt klart att »borgaren är människan mått»,⁴ och att det oändliga inte kan sökas i ett 'bortom' utan måste manifesteras sig 'här och nu' i den existerande verkligheten, i det ändligas process; ramarna inom vilka det moderna har att röra sig var nu en gång för alla satta, hur mycket än sedan den 'romantiska poesin' i sig själv är 'progressiv' och 'outtömlig'.⁵ Man upplevde sig i alla avseenden som ett intellektuellt avant-garde, som en radikal falang stående i spetsen för en 'revolutionär' rörelse, vars mål var en 'totalrevolution' som gick längre än den franska eftersom det politiska och sociala var inneslutit som ett moment i denna totalitet. »Tro mig», skriver August Wilhelm Schlegel, »vi skapar oss inga fiender, vi har redan sådana — fienderna till varje framåtskridande hatar oss därför att vi befinner oss en avsevärd sträcka före dem och därför att vad de har gjort tillintetgörs genom vad vi gör. Om man kunde så skulle man av hjärtat gärna undertrycka oss. Föreställ er att hela den tyska litteraturen befinner sig i ett revolutionärt tillstånd, och att vi, min broder, Tieck, Schelling och några andra, tillsammans utgör bergpartiet.»⁶ Men samtidigt utgör också romantiken den bittra erfarenheten att det existerande samhället krossar alla drömmar, att den skapande poesin måste ge vika för livets hårda prosa och att drömmens blå blomma ingensans står att finna. Revolutionens utveckling i Frankrike och den stillastående tyska verkligheten tillintetgör långsamt deras förhoppningar om en bättre värld. Kvar blir då endast en krasst materialistisk och nyttoinriktad verklighet. Otillfredsställda med den hybrid av feodala och kapitalistiska element som deras tyska samtid utgjorde blir de detta samhälles skarpaste kritiker. I centrum för deras kritik står den tyska medelklass vars *Philistertum* de ser som en uppgiven, förkrympt, visionslös, ja opoetisk form av existens. »Filister lever endast ett vardagsliv. . . Den högsta graden av poetisk tillvaro uppnår filistern vid en resa, en högtid, ett barndop eller i kyrkan. Här tillfredsställs hans oförvägnaste önskningar, och ofta överträffas de. Hans så kallade religion verkar blott som ett opiat: bedårande, bedövande, lindrande smärtor framsprungna ur svaghet. . . En plump egennytta är det nödvändiga resultatet av torftig inskränkthet.»⁷ Från denna hemlöshet i sin egen samtid stammar romantikernas strävan att omtolka verkligheten och att ge denna en högre dignitet, en strävan som ingen uttryckt klarare än Novalis när han skriver: »Världen måste romantiseras», och sedan uttolkar sig själv — »I det att jag ger det gemena en högre innebörd, det alldagliga en hemlighetsfull betydelse, det bekanta det obekantas värdighet, det ändliga ett oändligt sken, så romantiserar jag det.»⁸ Förhoppningar och krossade förhoppningar, borgerliga illusioner och det borgerliga samhället självt, ur dessa motsägelser föds det romantiska medvetandet och genomlöper en process som för det in i en estetisk och religiös subjektivism och slutligen till ett bejakande av de reaktionära krafterna i samhället. Uppgiften måste alltså vara att försöka rekonstruera den *erfarenhetsdialektik* som konstituerar det romantiska äventyret, snarare än att försöka destillera fram något moment i denna process som varande 'romantiken'.

Före den franska revolutionen hade i princip all politisk teori i Tyskland tagit sin utgångspunkt i naturrättsläran och den därpå vilande, och i olika former före-

kommande, idén om det sociala kontraktet. Dessa teorier blev ofta endast en viljelös kapitulation inför furstemakten och ett erkännande av den upplösta absolutismen som det enda praktiskt möjliga styrelsesättet, vars uppgift man såg som förmedlandet av mänsklig lycka. Men naturrättsläran kunde också tolkas, vilket vi sett Kant och Fichte göra, som kravet på ett etablerande av en samhällsordning i överensstämmelse med det mänskliga förnufts eviga lagar, och då blev den existerande statens funktion högst problematisk. Staten tenderade då att reduceras till att vara endast ett medel för realiserandet av detta mål, ett nödvändigt ont vars ändamål var att upphäva sig själv. Utvecklingen av Fichtes politiska filosofi uppvisar problemen förknippade med denna teori i alla dess aspekter.

Den franska revolutionen innebar ett mäktigt uppsving för det politiska intresset i Tyskland. Nya tidsskrifter och pamfletter utkom som engagerat debatterade händelserna i Frankrike, och tidsskrifter som tidigare fyllt sina sidor med teologiska och filosofiska diskussioner fördes med av tidsandan och gav sig hän åt politiken. Den första och nästan enstämmiga entusiasmen avtog i takt med händelseutvecklingen i Frankrike. Kritiska röster höjdes mot naturrättsläran och upplysningens abstrakta förnuftsprinciper på vilka man såg revolutionen som grundad. Så när Edmund Burkes *Reflections on the French Revolution* (1790) nådde tysk mark var denna redan tämligen väl förberedd, vilket inte hindrar att dennes arbete förstärkte dessa revolutionskritiska tendenser. Burke var starkt kritisk mot naturrättsläran och avvisade denna i den historiska traditionens namn; man kunde enligt honom inte genom ett framhävande av abstrakta principer tvärt bryta med det förflutna och vad som generationer hållit för sant och rätt utan att hamna i kaos och ofrihet. I stället förespråkade Burke en reformism och gradvis utveckling som knöt an till den existerande statens specifika förhållanden, där traditionella insitutioner som familj och kyrka spelade en betydelsefull roll. Denna empiriskt-historiska kritik av revolutionen, vilken riktade sig mot varje försök att grunda en politisk-samhällelig ordning på för evigt giltiga förnuftsprinciper, finner vi i Tyskland relativt tidigt hos män som Justus Möser, A W Rehberg och Friedrich Gentz.⁹ Dessa tendenser till en kritik av naturrättsläran och revolutionen kom att samlas upp genom utvecklandet av den *organiska statsteorin*, i vilken staten blev till till en levande sig själv utvecklande helhet där det gemensamma intresset mellan individ och stat ställdes i förgrunden, liksom vikten av en kontinuerlig på den historiska traditionen sig grundande utveckling betonades framför det diskontinuerliga, dvs revolutionära omvälvningar. Staten förlorade därigenom sin form av att vara endast ett negativt medel, eller i bästa fall en distributör av mänsklig lycka, och blev i stället själv det högsta ändamålet, då dennas utveckling är en förutsättning för människans fulla utveckling. »Behovet av en stat», skriver Novalis, »är det angelägnaste behovet hos en människa. För att bli och förbli människa behöver hon en stat. . . En människa utan en stat är en vilde.»¹⁰ Också Schleiermacher betonar i sina berömda *Reden über die Religion* den inre relation som förbinder individen med staten. Han förkastar idén om ett socialt kontrakt, då denna redan förutsätter en starkt utvecklad socialitet, dvs vad som endast kan utvecklas i en stat. Likaså kritiserar han tanken att staten endast har att fördela och tillfredsställa dess medlemmars lycka. »Detta är det yttersta nyttotänkande mot vilket tiden med snabba steg skyndar genom en värdelös skolastisk ordvisdom. Denna nya barbarism är en värdig motsvarighet till den gamla. Den är

det förtjusande resultatet av den faderliga eudemonistiska politik som ersatt den råa despotismen.»¹¹ Den organiska statsteorin framspringer väsentligen som en kritik av upplysningens utilitarism och eudemonism, liksom ur oppositionen mot den franska revolutionen, förstådd som upplysningens praxis. I sina företrädares självförståelse representerade den ett återvändande från tankens abstraktioner till den konkreta historien och en substansiell tillvaro: familjen, ståndshierarkin, religionen och monarkin.

Den gemensamma ansats som förenar romantikerna är försöket att utveckla en världsbild där hela universum kan ses som uttrycket för en skapande andlig kraft. Detta för dem naturligt nog till Fichte, som försökte utveckla en systematisk filosofi utifrån en obetingad första grundsats och tillika utvecklade idén om den produktiva fantasin som den omedvetna skapande kraft varigenom den empiriska världen produceras, eller i hans egen terminologi, varigenom Jaget sätter sig självt som begränsat genom Icke-Jaget. Men här tar också kritiken sin början, eller försöket att med Fichte gå utöver Fichte, då för denne Icke-Jaget eller världen endast utgör ett motstånd för Jagets aktivitet som detta måste överkomma, varför en harmoni mellan de båda aldrig kan etableras. Fichtes Jag kan aldrig finna sig till rätta ibland världens mångfald av bestämmningar. Detta är emellertid ett krav som romantikerna ställer, *absolut enhet* och *oändlig mångfald* måste förenas i en *konkret allmänhet*. Ur idealismen måste »en ny likaså gränslös realism stiga fram», dvs »en högre realism» än den som idealismen »så oförväget och i sin fulla rätt lät underordna sig».¹² Detta kan endast ske genom att den skapande fantasin träder ut ur sig själv, men omedelbart igenkänner sig själv i den andre, därmed etablerande en harmoni mellan det ideella och det reella. »Låt oss stiga högre», skriver Schleiermacher, »dithän där alla stridande åter förenar sig, där universum presenterar sig som totalitet, som enhet i mångfalden, som system, och därigenom först förtjänar sitt namn».¹³ I romantikens händer förvandlas Fichtes handlande Jag till ett bildande Jag för vilket världen inte längre endast har en negativ betydelse, utan utgör en motspelare som Jagets skapande kraft skänker liv och utvecklar ett harmoniskt förhållande till. »Vi har en mission», skriver Novalis, »till att forma jorden är vi kallade», och Friedrich Schlegel: »Det högsta goda och allena nyttiga är bildningen».¹⁴ Genom poesins skapande kraft bringas alla motsatser till enhet – ande och natur, det ändliga och det oändliga etc – och två blir till ett. »Vi skall förvandla allt i ett Du – i ett andra Jag – endast på detta sätt höjer vi oss själva till det stora Jaget – som är *ett* och *allt* på samma gång.»¹⁵ Världen blir på detta sätt en självskapande organisk helhet vari individerna utgör skapande centra.

Om det således till grund för romantikernas arbeten ligger en totalitetssträvan, så betyder inte detta att denna kommit till uttryck i ett utvecklat filosofiskt system eller motsvarande; deras uttrycksform är snarare 'fragmentet' och 'samtalet', alternativt versen eller prosan. »Det är i samma mån dödligt för anden», skriver Friedrich Schlegel, »att ha ett system och att inget ha. Man måste alltså besluta sig för att förena de båda.»¹⁶ Det fragmentariska som det ofullbordade refererar till andra fragment för sin fullbordan, och endast tillsammans, som resultatet av en 'symfilosofi' och 'sympoesi', dvs en kommunikativ process,¹⁷ utgör de en helhet. På detta sätt inbjuds också läsaren att delta i den skapande processen, endast *jag* och *du* tillsammans kan höja oss över det fragmenterade

vardagslivet och etablera den romantiska syntesen. »Kärleken behöver genkärleken. Ja, för den sanne diktaren kan till och med utbytet med de vilka endast rör sig på den brokiga ytan vara hälsosamt och lärorikt. Han är en social varelse (*gesellschaftliches Wesen*).»¹⁸

Det finns här ingen möjlighet att överblicka romantikernas mångskiftande arbeten, utan vi måste begränsa oss till att se hur deras gemensamma strävan kommer till uttryck hos två av gruppens centrala, men samtidigt varandra till karaktären motsatta gestalter — Friedrich Schlegel och Novalis.

Urfattningen till ett av Friedrich Schlegels mest berömda *Atheneums*-fragment lyder: »Tidsålderns tre mäktigaste tendenser är vetenskapsläran, Wilhelm Meister och den franska revolutionen. Men alla tre är likväl endast tendenser utan ett grundligt utförande.»¹⁹ På detta sätt inte bara sammanbinder Schlegel filosofin, litteraturen och politiken, utan kräver också att dessa den moderna tidens tre tendenser drives ett steg längre och manifesterar sig som en existerande helhet. Etablerandet av denna 'romantiska totalitet' förutsätter emellertid en 'estetisk revolution' som förbinder den antika och den moderna litteraturen²⁰ — med alla de politiska och samhälleliga implikationer som en sådan förening innebär — i vad han kallar en 'progressiv universalpoesi'. »Den romantiska poesin är en progressiv universalpoesi. Dess bestämning är inte blott att återigen förena alla poesins skilda genrer och att bringa poesin i beröring med filosofin och retoriken. Den vill och skall också såväl blanda som sammansmälta poesi och prosa, genialitet och kritik, konstpoesi och naturpoesi, den skall göra poesin levande och social och livet och samhället poetiskt, poetisera vitsen, fylla och mätta konstens former med ett gediget bildningsstoff av alla slag och besjåla dem genom humorns vibrationer. . . Endast denna kan likt eposet vara en spegel av hela den omgivande världen, en bild av tidsåldern.»²¹

Sommaren 1793 ansluter sig den unge Friedrich Schlegel under Caroline Böhmers inflytande till den franska revolutionen och de republikanska idealen. Strax därefter anträder han den frie skriftställarens bana och påbörjar ett brett upplagt studium av den antika litteraturen, med den uttalade avsikten att bli dess Winckelmann. Han finner då att medan den klassiska litteraturen var objektiv — i betydelsen att den strävade efter att framställa och gestalta det sköna och därför också idealiserade — så är den moderna intressant, dvs den är en ständig reflektion över förhållandet mellan det ideala och reala. Dess framställning är riktad mot det individuella, där också diktarens subjektivitet kommer till uttryck genom hans behandling av detta stoff. Schlegel är, liksom Schiller, fullt medveten om de historiska och samhälleliga betingelserna för denna olikhet. Han skiljer mellan grekernas naturliga kultur och den moderna artificiella (*künstliche*) kulturen, och detta utgör förbindelselänken mellan hans republikanska ideal och utvecklandet av den romantiska litteraturteorin. År 1796 publicerar han ett *Versuch über den Begriff des Republikanismus*, föranlett av Kants skrift *Zum ewigen Frieden*. Schlegel är i detta arbete starkt influerad av Rousseaus lära om allmänviljan och folksuveräniteten, liksom han bejakar ett folks upprorsrätt (vilken Kant skarpt förnekat). Han kan till och med tänka sig en 'övergående diktatur' för att säkra tidigare landvinningar och beredande vägen för den demokratiska republiken.²² Detta arbete tillsammans med den 'karaktäristik' av Georg Forsters författarskap, publicerad ett år senare,²³ i vilken han återupprättar den förspottade

jakobinern, visar hur levande de revolutionära idealen ännu 1796/7 var för Friedrich Schlegel. Det var utan tvekan också med dessa i tankarna som han gick till verket för att utarbeta den romantiska litteraturteorin. »Poesin», skriver han, »är ett republikanskt tal; ett tal som är sin egen lag och sitt eget ändamål och där alla delar är fria medborgare med likvärdiga röster.»²⁴ Men framtiden — Napoleons statskupp, reaktionens triumf i Tyskland och de borgerliga idealens ihållighet — skulle komma hans förhoppningar på skam, och den politiska komponenten skulle alltmer komma att tunnas ut och ersättas av en över allt svävande estetisk subjektivism som är oförmögen att anta en konkret gestalt; detta är den så berömda och av Hegel senare så förspottade substanslösa subjektiviteten eller den romantiska ironin. »Den romantiska diktarten är ännu i vardande; ja, det är dess egentliga väsen, att den för evigt är i vardande och aldrig kan vara fulländad. Den kan inte uttömas av någon teori, och endast en gudomlig kritik skulle ha mod nog att vilja karaktärisera dess ideal. Den allena är oändlig, liksom den allena är fri och som sin första lag erkänner att diktarens vilja inte har någon lag över sig.»²⁵ Diktaren träder alltmer i förgrunden; den konstnärliga fantasin är gudomlig och som ett vitsigt infall exploderar den i det ändliga, frambringar ett kaos i den alldagliga verkligheten för att bilda den och närma den evigheten. »Vad människan är bland jordens bildningar, det är konstnärerna bland människorna.»²⁶ Denna alltmer tilltagande tendens mot det esoteriska kulminerar i Schlegels magnifika försvar av oförståeligheten i det sista numret av *Atheneum*, där han försonar sig själv med det bittra ödet att inte bli förstådd genom en apokalyptisk framtidsvision. »Den nya tiden ger sig till känna som en snabbfotad, bevingad Hermes; morgonrodnaden har tagit på sig sjumilastövlar. . . Vilken katastrof! Därefter kommer det att finnas läsare som kan läsa. I det nittonde århundradet kommer var och en att med stort behag och nöje kunna njuta av fragmenten medan man smälter maten, och kommer inte att behöva en nötknäckare ens till de hårdaste och mest svårsmälta.»²⁷

Men Friedrich Schlegels ståndpunkt är samtidigt den konkreta totalitetens, och flykten mot det oändliga har ett komplement som bevarar den skapande poesin i det ändliga; detta komplement är kritiken som en 'poesi om poesin'. Att vara kritisk är att känna gränser, men också det första steget utöver dem, endast självkritiken kan legitimera självöverskridandet och göra det till bildning. Kritiken är medvetandet om att språnget mot det oändliga är förgäves om man inte däri inbegriper sin egen ändlighet, att varje system nödvändigtvis också är ett fragment och att endast ett 'system av fragment' kan göra sanningen rättvisa. »Så länge konstnären skapar och är begeistrad, befinner han sig åtminstone för meddelandet i ett illiberalt tillstånd. Han vill då säga allt; vilket är en oriktig tendens hos unga genier, eller en riktig fördom hos gamla klåpare. Därigenom misskänner han självbegränsningens värde och värdighet, vilken dock såväl för konstnären som människan är det första och sista, det nödvändigaste och det högsta. Det nödvändigaste: ty överallt där man inte begränsar sig själv begränsar världen en, varigenom man är en träl. Det högsta: ty man kan endast begränsa sig själv i de punkter och vid de sidor där man har en oändlig kraft — självskapande och självförintande.»²⁸ Skapande och kritik går hos Schlegel hand i hand. Syntesen eller strävan efter 'absolut enhet' och 'oändlig mångfald' är hela tiden problematisk. Jaget förutsätter ett Du, och endast genom det ömsesidiga förtroendet öpp-

nar sig möjligheten för en högre harmoni. Först genom vänskapen och kärleken²⁹ etableras kontakten med universum. Kärleken som religion och moral är den helande stråle vilken binder samman det fragmentariska i en harmonisk helhet: »Då blommar av sig själv den högsta poesin och filosofin.»³⁰ Den ursprungligaste poesin är den levande helhet som universum självt utgör, och i människan lever en del av denna skapande kraft, med vars hjälp hon förnimmar »musiken från detta oändliga spelverk»,³¹ och som driver henne att söka komplettera sin egen nödvändigtvis begränsade vision i djupet av en annan människa. Förenad med likasinnade börjar på detta sätt för den poetiska människan en oändlig upptäcktsfärd, som bär löften om att frambringa ständigt nya frukter och som skall bilda grundvalen för etablerandet av en ny mytologi. »Allt tänkande är en divination, men människan börjar först nu att bli medveten om denna sin divinatoriska kraft. Vilka omätliga utvidgningar kommer hon ännu att få erfara, och redan nu. Mig tycks det att den som förstod tidsåldern, det vill säga denna stora process av allmän förnyring, dessa den eviga revolutionens principer, den måste det kunna lyckas att fatta mänsklighetens poler och att lära känna och veta den första människans göranden, liksom karaktären hos den gyllene tid som skall komma. Då skulle pratet upphöra och människan i sitt innersta bli (*inne werden*) vad hon är, och hon skulle förstå jorden och solen. Detta är vad jag menar med den nya mytologin.»³² Så långt var allt väl, men framtiden skulle bära i sitt sköte svåra prövningar och många besvikelser för Friedrich Schlegel.

Om Friedrich Schlegel som den store litteraturkritikern kan sägas utgöra den realistiska polen inom romantiken, så är Friedrich von Hardenberg (Novalis) hans motpol. Med sin väldiga fantasi förvandlar han sitt eget liv till en myt och i sitt märkliga levnadsöde förkroppsligar han romantiken.

För Novalis är poesin alltings urgrund. »Poesin är det verkligt absolut reella. Detta är kärnan i min filosofi. Desto poetiskare, desto sannare.»³³ Som en ung man förälskar han sig ohjälpligt i den endast tolvåriga Sophie von Kühn, men hans älskade insjuknar strax efter deras hemliga förlovning och dör två år senare (mars 1797). Detta blir en vändpunkt i den unge diktarens liv. Förkrossad över sin jordiska förlust flyr han världen och tycks fast besluten att förena sig med sin älskade på andra sidan.³⁴ Endast långsamt förmår han återvända till världen, till en ny kärlek och en yrkesutbildning. Men han gör det med en högre kallelse, att försona det förgängliga och det eviga, att sudda ut gränserna mellan 'här' och 'bortom', mellan det närvarandes ljusa dag och det hinsidevarandes mörka natt. Allt jordiskt får genom detta en ny betydelse, blir till en symbol för något annat, ett tecken på en högre försoning, på närvaron av det eviga Gudsriket. »Allmänt vansinne upphör att vara vansinne och blir magi, vansinne efter regler och fullt medvetet.»³⁵

Novalis genomför en total estetisering av universum. Poesin blir den skapande kraft varur allt framspringer, den livgivande kraft som binder allt samman till en organisk helhet. Han kan därför tala om en 'transcendental poesi' eller, som han också säger, en 'magisk idealism'. »Världen har en ursprunglig förmåga att levandegöras genom mig – den är överhuvud a priori levandegjord av mig – ett med mig. Jag har en ursprunglig tendens och förmåga att levandegöra världen. Nu kan jag emellertid inte träda i relation till något som inte rättar sig efter min vilja eller står i överensstämmelse med denna. Följaktligen måste världen ha det ur-

sprungliga anlaget att rikta sig efter mig — att stå i överensstämmelse med min vilja.»³⁶ Den poetiska skapandekraften är för Novalis något som lever i varje människa,³⁷ den är Gud och kärleken, den absoluta grunden för ett moraliskt universum. Därmed öppnar sig också möjligheten för en 'totalvetenskap' eller 'encyklopedi', som ger form åt och uttrycker ett estetiserat universum. Detta skulle också innebära en ny världs födelse, en ny guldålder där alla gränser suddats ut i en allt övergripande harmoni. »Den nuvarande himlens och den nuvarande jordens prosaiska natur. Nyttans världssperiod. Den yttersta *domen* — den nya, bildade, poetiska periodens början.»³⁸

I *Glauben und Liebe* från 1798 låter Novalis oss ana konturerna av denna poetiska periodens politiska gestalt. Detta arbete — en fragmentsamling — var föranlett av Fredrik Vilhelm den III:s tronbestigning i Preussen året innan, en trönväxling till vilken Novalis vid denna tid knöt stora förhoppningar. »Hur skulle väl våra kosmopoliter häpna när den eviga fredens tid framträdde för dem och de fick skåda den högsta och mest bildade mänskligheten i monarkisk form?»³⁹ Vad Novalis här söker är formerna för ett sedligt liv, där egennytta har fått ge vika för en ny intressegemenskap som binder staten och dess medborgare samman i en organisk helhet, och i vars centrum — som dess själ och som en symbol för »den mystiske suveränen»,⁴⁰ dvs den poetiska staten — kungaparet befinner sig. »Ingen stat har förvaltats mer som en fabrik än Preussen sedan Fredrik Vilhelm den förstes död. . . Principen för det gamla berömda systemet är att binda var och en genom egennytta till staten. . . Oegennyttig kärlek i hjärtat och dess maximer i huvudet är den enda eviga basen för varje sann oskiljbar förbindelse, och vad är väl statsförbindelsen annat än ett äktenskap?»⁴¹ Den kungliga familjen och det kungliga hushållet måste, enligt Novalis, i såväl stort som smått verka som en förebild för statslivet och hos medborgarna ingjuta ett sinnelag byggt på tro och kärlek, ty på ett sådant måste varje sann statsform grunda sig. »På det offentliga sinnelaget beror statens göranden. . . Kungen och drottningen kan och måste som sådana vara principen för det offentliga sinnelaget. Där kungen och statens intelligens /allmänandan, min anm/ inte längre är identiska finns ingen monarki mer. Därför var kungen av Frankrike detroniserad redan långt innan revolutionen och så de flesta av Europas furstar.»⁴² Men när ett sådant sedligt band är förhanden som den förmedlande mitten mellan revolution och restauration — och detta är Novalis till synes paradoxala lösning på sin tids problem — så är inte längre republik och monarki två oförenliga storheter, utan »den sanne kungen kommer att vara republik och den sanna republiken kung»; lagen måste förvisso vara grundad på förnuft och mänsklighet, men »vad är en lag, när den inte är uttrycket för en älskad och aktningvärd persons vilja?»⁴³

De historiefilosofiska förutsättningarna för denna nya värld ger Novalis i ett 'tal' kallat *Die Christenheit oder Europa*, nedtecknat hösten 1799 och avsett att publiceras i *Atheneum*, vilket emellertid efter många turer slutligen på Goethes inrådan aldrig skedde. I detta vänder han polemiskt tillbaka till medeltiden: »Det var sköna glänsande tider när Europa var ett kristet land; när *en* kristenhet bebodde denna mänskligt gestaltade världsdel; när *ett* stort gemensamt intresse band samman de avlägsnaste provinserna inom detta vidsträckta andliga rike.»⁴⁴ Men mänskligheten var ännu inte redo för detta härliga rike, egenintresset var ännu inte kuvat, den andliga gemenskapen blev till en död bokstav, och så kunde fördärvets princip

genom reformationen bryta fram. Den tidigare enhetliga religionen splittrades upp och som en följd av detta sökte enskilda mäktiga stater ta den vakanta universalstolen – nu förvandlad till en tron – i besittning. Enskilda furstar erfor för första gången sin jordiska makt och sökte göra sig oavhängiga varje annan makt på jorden. Genom upplysningen vände man sig slutligen mot själva tron och störtade allt vad som hade med fantasi och känsla, moral och konst att göra ned i avgrunden. Man gjorde »världsalltets oändliga skapande musik» till det »enformiga slamrandet hos en väldig kvarn, som drivs av och simmar med strömmen av tillfälligheter, en kvarn-i-sig, utan byggmästare och mjölnare, egentligen en sann *perpetuum mobile*, en av sig själv malande kvarn.»⁴⁵ Det var oundvikligt att en 'andra reformation' skulle framspringa ur denna konfrontation mellan tron och vetandet, och detta i det land där irreligionen funnit sitt starkaste fäste och upplysningens evangelium predikades med störst tillförsikt. »Den gamla och nya världen befinner sig i kamp med varandra, bristfälligheten och fattigdomen hos de hitillsvarande statsinrättningarna har blivit uppenbarad i förskräckliga fenomen»; bägge har sina berättigade anspråk, men »det är omöjligt att världsliga makter balanserar sig själva, endast ett tredje element, som är såväl världsligt som överjordiskt, kan lösa denna uppgift».⁴⁶ Det gamla och det nya måste förmedlas, och Novalis tror sig känna det andliga elixir som besitter denna helande kraft: »Endast religionen kan återuppväcka Europa och trygga folken och göra kristenheten med en ny härlighet synlig på jorden i sin gamla fredsstiftande tjänst.»⁴⁷ Anarkin är religionens födelseplats, ur armodet och misären hämtar den sin kraft; dess pånyttfödelse är tydlig, framförallt i Tyskland där den utvecklas inte i konflikt utan i harmoni med det nya vetenskapen och konsten. Novalis menar sig därför kunna förutspå ankomsten av 'den eviga fredens heliga tid', 'ett nytt Jerusalem' och en ny 'guldålder', då en gemsam kristen tro ånyo förenar Europas folk. När Novalis skrev sitt 'Europa-tal' hade fredsförhandlingarna i Rastatt mellan Frankrike och det tyska riket redan brutit samman. Krig hade återigen brutit ut⁴⁸ och Napoleon just återvänt från Egypten för att i november samma år störta direktoriet och som förste konsul själv gripa makten. Med denna världshistoriska händelse annonserade det nya århundradet sin ankomst; samtidigt sammanstrålar den romantiska kretsen i Jena för en tid av 'symfilosofi' och 'sympoesi', en tid som också skulle visa sig vara den sista, ty gruppen – i den mån man kan tala om en sådan – skulle snart och för alltid upplösas igen. Som ett omen för denna förestående upplösning kan man kanske se den *Wilhelm Meister*-kritik som Novalis nedtecknar kring årsskiftet 1799/1800. Dess betydelse ligger då i att, medan Goethes roman i sin väsentliga tendens ansluter sig till en borgerlig världsåskådning och därmed står i samklang med själva historiens rörelser, så flyr Novalis i sin kritik från denna in i en poetisk *fata morgana*.

I den första årgången av *Atheneum* hade Friedrich Schlegel prisat Goethes roman och tillskrivit den en epokgörande betydelse,⁴⁹ men Novalis tycker sig se djupare: »Det är i grund och botten en fatal och fänig bok – så pretentiös och preciös – i högsta grad odikterisk vad beträffar andan – hur poetisk framställningen än är.» Novalis kritik riktar sig framförallt mot det innehåll som döljer sig bakom romanens poetiska yttre. »*Wilhelm Meisters Lehrjahre* är så att säga avgjort prosaisk – och modern. Det romantiska går därvidlag under. Den handlar enbart om ordinära mänskliga ting – naturen och mysticismen är helt bortglömda. Den är en poetise-

rad borgerlig och huslig historia. Det underbara behandlas där uttryckligen som poesi och svärmeri. En konstnärlig ateism är bokens anda.» Och sammanfattat i en mening: »*Wilhelm Meisters Lehrjahre* är en *Candide* riktad mot poesin.»⁵⁰

Novalis dog i mars 1801, men hela den tidiga romantiken hade då redan sedan länge passerat sin zenit: det publika genombrottet hade uteblivit, ekonomiska problem och inre stridigheter hade lett till *Atheneums* upphörande, försöket att gå i bräsch för skapandet av en verklighet av högre dignitet hade slagit fel, liksom dess sökande efter den försonande blå blomman kommit till ett intet i en prosaisk verklighet. Endast Novalis kunde vila i frid med vissheten att fråga: »Vart går vi då hän?» hade ett svar – »Alltid hemåt.»⁵¹ När den skapande poesin visat sig oförmögen att förvandla verkligheten så återstod endast att söka en än högre och orubbligare grund; det alternativ som då erbjöd sig var den religiösa tron. Denna tendens är tydlig åtminstone från hösten 1799 och publikationen av Schleiermachers *Reden uber die Religion*, och finner sitt uttryck i tanken att revolutionens väsentliga mening och resultat var att bereda vägen för en ny religion. »De fåtaliga revolutionären», skriver Friedrich Schlegel påföljande år, »som deltog i revolutionen var mystiker, så som det endast var förunnat tidsålderns fransmän att vara. De konstituerade sitt väsen och sitt görande som religion; i den framtida historien kommer det att visa sig som revolutionens högsta bestämning och värdighet, att den var det starkaste incitamentet för den slumrande religionen.»⁵² I sitt 'Europa-tal' hade Novalis redan antytt denna reträttväg, som i synnerhet Friedrich Schlegel skulle anträda och som skulle leda honom från en religionskritik i upplysningens anda till en konvertering och »*salto mortale* in i den gudomliga barmhärtighetens avgrund»,⁵³ och från de demokratiskt-republikanska idealen till hovlivet i Wien och den österrikiska reaktionen under Metternichs ledning.⁵⁴

Ett år efter sin broders konvertering skriver August Wilhelm Schlegel i ett brev till Schelling: »Ingen betraktare av den nya idealismens utveckling i Tyskland kan det väl undgå att denna har ryckt fram från det aphelium som den befann sig i vid sitt första framträdande till de religiösa föreställningssättens perihelium»; och efter att kort ha diskuterat Fichtes filosofiska utveckling – »hos andra (och Novalis var en av de första) är emellertid ett verkligt återvändande till sedan länge uppgivna åsikter och tänkesätt omisskännligt. Detta återvändande kan väl svårligen tillskrivas filosofin, som där medverkat endast som tolkningens och förståelsens verktyg; dess grund är snarare en reaktion mot vår hitillsvarande bildning, över vars intighet världshändelserna givit oss det mest fruktansvärda besked, och sålunda är det försynen själv som har lett oss.»⁵⁵

18. Ett bedårande barn av sin tid — Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

Vid ingången till det nittonde århundradet hade således ännu inte problemet att teoretiskt grunda det borgerliga samhället som en rationell totalitet funnit en lösning. Det återstod ännu att ta det steg som var en absolut förutsättning för dess lösning och som skulle leda från en subjektiv idealism till en objektiv sådan. Den subjektiva idealismen, sådan den kommer till uttryck i sin högsta form hos Fichte, finner inte vägen tillbaka till sin spekulativa utgångspunkt, det *identiska subjekt-objektet*, och just därigenom visar det sig att denna utgångspunkt endast var en ändlig eller subjektiv sådan. När Fichtes absoluta Jag sätter sig självt som begränsat genom ett Icke-Jag så är det ett ändligt medvetande, som endast kan vara en *oändlig strävan* efter att upphäva det sig motsatta objektet. »För att en absolut identitet skall vara principen för ett helt system är det nödvändigt att *både* subjektet och objektet sättes som subjekt-objekt. I det fichteska systemet har identiteten endast konstituerat sig som ett subjektivt subjekt-objekt. Detta behöver som sitt komplement ett objektivt subjekt-objekt, så att det absoluta presenterar sig i vart och ett av de bägge, finner sig självt fullständigt endast i bägge tillsammans, som högsta syntes i tillintetgörelsen av bägge såtillvida de är varandra motsatta, och som dess absoluta indifferenspunkt innesluter bägge i sig, föder bägge och framföds ur bägge.»¹

Fichte hade hämtat inspiration och utvecklat sin filosofi utifrån det autonoma moraliska subjekt som han fann i Kants *Kritik der praktischen Vernunft*. Det var Schelling som först skulle ta steget till en systematiskt utvecklad objektiv idealism, och detta genom att snarare knyta an till Kants *Kritik der Urteilskraft* och dess behandling av konsten och naturen, liksom dess hypotes om ett intuitivt förstånd. Vi måste nu försöka följa de olika steg i vilka denna process fullbordar sig.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling anlände hösten 1790 som ett femtonårigt underbarn till det teologiska stiftet i Tübingen för att i enlighet med familjens traditioner utbilda sig till präst. Vid samma tidpunkt blossade i hans hemstat Württemberg återigen den gamla maktkampen mellan hertigen och ständerna upp.² Den medelklass eller 'borgerliga ärbarhet' till vilken Schellings familj hörde splittrades upp i två läger: dels de som stödde hertig Karl Eugen i dennes försök till en upplyst absolutism, dels de som motsatte sig denne genom att åberopa sig på den 'gamla rätten' alternativt propagerade för radikala reformer. Striden resulterade emellertid ganska snart i ett *status quo*-tillstånd, och de professorer som Schelling kom i kontakt med i Tübingen var denna kompromiss personifierad. Universitetet var överhuvud vid denna tidpunkt en ortodoxins högborg där intet nytt syntes under solen, obetydligt som det var såväl i fråga om antal studenter

som intellektuellt anseende och inflytande.³ Teologistudenterna var alla furstliga stipendiater och som sådana tvingade, att bo vid stiftet, där en nästan klosterliknande ordning rådde och en anda av disciplin, lydnad och inordning var förhärskande. Denna anda försökte man också med alla medel att ingjuta bland de unga schwabare som vunnit tillträde dit, för att på så sätt förbereda dem för en plats i statens tjänst. Studierna vid stiftet bestod i en tvåårig filosofikurs och en treårig teologikurs, där universitetsföreläsningarna kompletterades med *Repetitionen* och *Loci* vid stiftet, ett pedantiskt förfarande som innehöll få glädjeämnen för de unga teologie, kandidaterna.⁴

För den latent revolt som hela tiden var närvarande bland studenterna blev den franska revolutionen en katalysator. Även om de så kallade 'revolutionära aktiviteterna' inte skall överdrivas så vittnar flera samtida om den 'frihetssvindel' som gripit de unga.⁵ Vi kan utgå ifrån att denna sjuka också ganska snart anfäktade den unge Schelling, ja till och med kan sägas utgöra ett ledmotiv under hela hans studietid vid stiftet. Så skriver han i ett brev till Hegel från februari 1795, när denne redan lämnat Tübingen: »Vi vill båda vidare, vi vill båda förhindra att det stora som vår tidsålder frambringat ånyo finner sig till rätta med förgångna tidens avlagda surdeg.»⁶ Gentemot filosofin och teologin i Tübingen är han starkt kritisk, ja direkt avvisande. Dessa professors enda strävan är att finna en »medelväg», som ånyo kan bringa dem »frid och ro». För att komma till rätta även med Kants filosofi förvandlar de »alla möjliga dogmer» till »det praktiska förnuftets postulat».⁷ Blickande ut över sin hemstat Württemberg är hans dom hård: »okunnighet, övertro och svärmeri har gradvis antagit skenet av moralitet och vad som är långt farligare — skenet av upplysning».⁸

Själv har han sedan ett år tillbaka helt och fullt givit sig hän åt den nya filosofin. Han skriver i ett brev till Hegel från januari 1795: »Vem kan begrava sig i det forntida stoftet när ens samtid i varje ögonblick på nytt upprör och rycker en med sig. Jag lever och rör mig för närvarande i filosofin. Filosofin är ännu inte vid sitt slut. Kant har givit resultaten; premisserna saknas ännu. Och vem kan förstå resultat utan premisser?»⁹ Det är framförallt Fichte som ger honom denna tilltro till filosofins möjligheter,¹⁰ och när han själv kastar sig in i det filosofiska arbetet så står han dennes position mycket nära. Han skriver, återigen i ett brev till Hegel: »För mig är den högsta principen för all filosofi det rena absoluta Jaget, dvs Jaget såtillvida det blott och bart är Jag, ännu inte betingat genom objekt, utan satt genom frihet. All filosofis A och O är friheten.»¹¹ Utan tvivel såg Schelling sig själv i dessa första skrifter och för en lång tid framåt som på intet sätt stående i någon motsatsställning till Fichtes vetenskapslära — och den senare tycks i sin tur i Schelling ha sett endast en uttolkare av sina egna arbeten.¹² Men redan här tycks som embryon föreligga skillnader vilka pekar vidare mot det slutliga brottet dem emellan drygt fem år senare.¹³

Dessa skillnader framträder tydligast i de av Schelling 1795/96 publicerade *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, som å ena sidan utgörs av en uppgörelse med teologin i Tübingen, och å andra sidan, tillika den här väsentliga, utgörs av ett bemötande av utmaningen från Spinoza, en utmaning vars avgörande han ser sig tvingad att förskjuta in i den praktiska filosofin.¹⁴ Schelling ställer där frågan som ett val mellan en criticism och en dogmatism, mellan en filosofi vars strävan är att låta världen uppgå i oss och en som omvänt strävar

efter att låta oss uppgå i världen, och han väljer den förra emedan den uppmanar till ett aktivt handlande i stället för ett passivt uppgivande av sig själv. »Dogmatismen — det säger resultatet av vår gemensamma undersökning — är *teoretiskt* ovederläggbar, emedan den själv lämnar det teoretiska området för att *praktiskt* fullända sitt system. Den är alltså praktiskt *möjlig att vederlägga* genom att man *inom sig realiserar* ett den rakt motsatt system.»¹⁵ Endast genom sin väg till målet är kriticismen att föredra — »genom *andan* hos dess praktiska postulat».¹⁶ Målet självt är för bägge detsamma: övergången från det ändliga till det oändliga, den absoluta identiteten eller upphävandet av motsättningen mellan subjekt och objekt, mellan frihet och nödvändighet etc. Genom en icke-sinnlig, enbart genom frihet frambringad intellektuell åskådning, erfar vi denna absoluta identitet som det högsta och eviga varat, vilken utgör en än högre princip än Fichtes självmedvetande. »Med en *absolut* frihet är heller inget självmedvetande längre tänkbart. En aktivitet, för vilken det inte mer finns *objekt*, inget motstånd, vänder aldrig tillbaka i sig själv. Endast genom ett återvändande till sig själv uppstår *medvetande*».¹⁷ Men dessa insikter måste vara tillgängliga för alla eller åtminstone kunna förmedlas till gemene man. Som ett svar på detta problem antyder Schelling i det så kallade *Älteste Systemprogramm*¹⁸ tanken på en ny mytologi, en 'förnuftets mytologi', som överbryggande klyftan mellan filosofen och folket. »Så måste till slut upplysta och oupplysta räcka varandra handen; mytologin måste bli filosofisk och folket förnuftigt; filosofin måste bli mytologisk för att göra filosoferna sinnliga. Då härskar evig enhet bland oss.»¹⁹ Den uppgift som Schelling nu ser framför sig är att realisera filosofin, att utifrån föreställningen om människan som ett »absolut fritt väsen» framställa de handlingar — ty »hela metafysiken faller i framtiden inom *moralen*» — varigenom människan skapar sig en verklighet där hon inte är bestämd genom en främmande objektivitet.²⁰ I januari 1796 skriver Schelling till Hegel: »Jag menar mig av dig kunna *fordra* att du även *offentligen* ansluter dig till den goda saken. Denna har dock fler vänner och försvarare än jag i mitt senaste brev vågade hoppas. Det hela kommer an på att unga män, bestämda att våga och att företa sig allt, förenar sig, för att från olika sidor arbeta för samma sak, och att gå målet till mötes inte på en utan på olika vägar, överallt dock överens om att handla gemensamt, och segern är vunnen.»²¹

Om således tvivlets långsamt verkande gift hade tagit Schelling i besittning redan under slutet av hans Tübingen-tid och det första året i frihet, så återstod ännu en lång förmedlingdprocess och mycket arbete innan den objektiva idealismen färdig och i en självmedveten form kunde framträda på den filosofiska scenen. Den väg som Schelling skulle vandra gick via utvecklandet av den idealistiska naturfilosofin, ett arbete som han påbörjar efter flyttningen till Leipzig sommaren 1796.²² Denna problematik uppstod för Schelling huvudsakligen av tre anledningar: dels som ett systemimmanent krav; dels på grund av Fichtes styvmoderliga behandling av naturen; och dels som en respons på tendenser inom den samtida naturvetenskapen.

1) Utifrån sin nyvunna filosofiska position leds Schelling att ställa frågan om naturens konstruktion: »Hur måste en värld vara beskaffad för ett moraliskt väsen?» dvs hur måste naturen vara beskaffad för ett absolut fritt väsen? »Jag skulle vilja än en gång ge vår långsamt, medelst experiment, mödosamt framåtskridande fysik vingar. Så när filosofin anger idéerna och erfarenheten data skulle

vi äntligen i stort kunna få den fysik som jag förväntar mig av senare tidsåldrar. Det tycks inte som om den nuvarande fysiken kunde tillfredsställa en skapande ande som vår är eller skall vara.»²³ Genom människans fria 'spekulation'²⁴ över sig själv och världen uppstår klyvningen (*Trennung*) mellan subjekt och objekt (ande och natur), vilka ursprungligen i ett hypotetiskt naturtillstånd var förenade. Denna splittring möjliggör och frambringar behovet av filosofin, dvs denna har väsentligen en derivativ status. Filosofins mål kan emellertid inte vara något annat än att tillintetgöra sig själv och ånyo förena de två. Schellings naturfilosofi är ett försök till en (re)konstruktion av naturen som ett slags förhistoria till det mänskliga självmedvetandets historia, en förhistoria som visar hur den mänskliga friheten har kunnat uppstå, och som framvisar en bild av den enhet mellan ande och natur till vilken vi genom frihet måste återvända. Som W Wieland övertygande visat innebär detta »upphävande av klyvningen inte bara en medvetandeförändring», utan också »ett politiskt och socialt ideal. . . Ty splittringen (*Entzweiung*) är för Schelling inte bara filosofins och det reflektiva självmedvetandets ursprung, utan tillika statens och allt herraväldes ursprung».²⁵ På detta sätt etableras en förbindelselänk mellan naturfilosofin och den negativa syn på staten som framkommer t ex i 'systemprogrammet': »Varje stat är tvungen att behandla fria människor som mekaniska hjulverk, och det skall den inte; alltså skall den *upphöra*».²⁶ Paradoxalt nog visar sig alltså här en väg leda från den unge Schellings politiska radikalism till hans naturfilosofiska studier, liksom det under titeln 'förnuftets mytologi' dolde sig en social utopi i vilken människan är försonad med sig själv och naturen.

2) I Fichtes vetenskapslära är frågan om naturen i princip begränsad till Jagets sättande av ett gentemot sig självt stående Icke-Jag, dvs det görs ingalunda reda för naturen i dess mångfald av bestämningar, utan denna reduceras till att vara endast ett slags abstrakt och formlost motstånd för Jagets aktivitet.²⁷ Schelling såg det därför ursprungligen som en viktig uppgift att fylla denna lucka inom vetenskapsläran. Men redan hans sätt att ställa frågan och det svar han antyder visar att det utvecklade svaret inte kan rymmas inom den subjektiva idealismens problematik. »Vad är då det hemliga band som förbinder vår ande med naturen, eller det förborgade organ genom vilket naturen talar till vår ande eller vår ande till naturen? . . . Naturen skall vara den synliga anden, anden den osynliga naturen. *Här alltså*, i den absoluta identiteten mellan anden inom oss och naturen utanför oss, måste problemet hur en natur utanför oss är möjlig upplösa sig.»²⁸

3) Den tredje anledningen till att Schelling gav sig i kast med att utveckla en naturfilosofi var receptionen av tendenser inom den samtida naturvetenskapen. »Det var framförallt två allmänna resultat inom den naturvetenskapliga forskningen som Schelling utgick ifrån: det av biologin uppställda begreppet om den sig ändamålsenligt utvecklande organismen som utgörande en helhet, och den särskilt inom forskningen kring elektriciteten koncentrerade uppfattningen om enheten av skilda fenomen inom den oorganiska naturen. Schelling menade sig i dessa resultat av den naturvetenskapliga forskningen återfinna två filosofiska idéer från vetenskapsläran, som han själv gjorde till bärande grundsatser i sin naturfilosofi: föreställningen om en hela naturen behärskande universell utveckling, inom vars ramar begreppet om organismen som en helhet allena är meningsfullt, och principen om alla naturfenomens polaritet, uppfattningen av totalite-

ten av alla naturfenomen som en enhet av motsatser.»²⁹

På detta sätt leddes Schelling till studiet av naturen och till försöket att utveckla en naturfilosofi i vilken motsättningen mellan det ideella och det reella, mellan det teleologiska och det mekaniska, det organiska och det oorganiska, kort sagt, mellan frihet och nödvändighet är upphävd, och vilken inte bara var tänkt att utgöra en kommentar till den existerande naturvetenskapen, utan tvärtom uppställer de högsta grunderna för naturen och därmed anger riktningen för den empiriskt-experimentella forskningen. »Jag kan inte tänka mig någon tråkigare daglönarsyssla än en sådan användning av abstrakta principer på en redan existerande empirisk vetenskap. Mitt mål är tvärtom att först låta naturvetenskapen själv filosofiskt bli till, och min filosofi är själv inget annat än naturvetenskap. Det är sant att kemin lär oss läsa *elementen*, fysiken *stavelserna* och matematiken *naturen*; men man får inte glömma att det tillkommer filosofin att *uttolka* det lästa.»³⁰ Detta arbete gav som första resultat den 1797 publicerade *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, vilken följdes av *Von der Weltseele* (1798) och *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799). I det senare arbetet ger Schelling en slags programförklaring när han skriver: »Att filosofera över naturen innebär att lyfta den ut ur den döda mekanism vari den tycks fångad, så att säga besjåla den med frihet och försätta den i en egen fri utveckling.»³¹ Han skiljer liksom Spinoza mellan *natura naturata* – naturen som produkt eller som en »ansamling av fakta» – och *natura naturans* – naturen som produktion och blivande och som sådan ett objekt för naturfilosofin eller den »spekulativa fysiken».³² Liksom Goethe är Schelling starkt kritisk mot den newtonska mekaniken, vilken studerar naturen såsom varande endast död materia.³³ Naturen måste tvärtom ses som en ursprunglig aktivitet, i analogi med transcendentalfilosofins Jag, och som producerande sig själv i olika nivåer, dvs som själv varande såväl orsak som verkan. För att finna en drivkraft i denna utveckling utvecklar Schelling teorin om i naturen verkande polära krafter och om ett växelspel mellan 'produktion' och 'hämmande', mellan det ständiga sättandet av en gräns (produkt) och överskridandet av densamma (produktion). Detta växelspel utgör den dynamiska process varigenom naturen utvecklar sig. Genom att också utveckla idén om en högsta organiserande princip – en 'världssjäl' – som manifesterar sig i de olika naturprodukterna, kan Schelling grunda naturen som en immanent totalitet eller självutvecklande helhet vilken av egen kraft fullbordar sin process.³⁴ Dessa tankar är knappast förenliga med Fichtes vetenskapslära och det är märkligt att en öppen konfrontation mellan de bägge för en så lång tid kunde undvikas.³⁵ Schellings naturfilosofi utgör en ny syn på naturen och människans relation till denna – i stället för naturen som *Gegenstand*, denna som *Gegenspieler*: »Fichtes tema var subjektets *herravälde* över objektet i alla dess framträdelseformer. Schelling mildrade Fichtes anspänning till människans *harmoni* med naturen.»³⁶ På detta sätt ställer sig Schelling utan tvekan i marginalen till det grundläggande krav på förnuftets *herravälde* över all verklighet som löper genom den borgerliga filosofin i dess historiska utveckling, och detta har lett till att hans plats inom den klassiska tyska borgerliga filosofin har ifrågasatts.³⁷ Om vi emellertid förstår den tyska idealismen som ett försök att grunda det borgerliga samhället som en rationell totalitet, så måste däremot Schellings utvecklande av den idealistiska naturfilosofin framstå som en progressiv utveckling, eftersom först

därigenom förnuftets idéer bringas ned ifrån sin intelligibila himmel till jorden, och i stället för att vara föremål för en ändlös och sig blott närmande strävan manifesterar sig i det verkligas process som en denna bestämmande konkret allmänhet, och därigenom gör en *försoning* med den objektiva verkligheten möjlig. Lika klart är emellertid att naturbehärskningsmotivet genom Hegel återvinner en framträdande plats, vilket i sin tur inte är liktydigt med ett ensidigt tillbakagripande på Fichte, utan, som vi senare skall se, snarare innebär en vidareutveckling av en gentemot den subjektiva idealismen vunnen position. Fichtes handlingsfilosofi är det extrema uttrycket för en revolutionär tid. Hans absoluta Jag kan aldrig försona sig med verkligheten i en harmonisk enhet. Först genom Schelling och Hegel, och vi måste säga genom Hölderlins förmedling, skulle den högre princip framträda som gjorde denna försoning möjlig.

Vi 23 års ålder erhåller så Schelling, sedan han tagit Goethe med storm vid deras första möte och vunnit denne för sin sak, en professur i Jena, där han full av iver, stimulerad såväl av sin omgivning som av sin egen växande berömmelse, med tillförsikt fortsätter sitt filosofiska arbete. Efter att för en tid huvudsakligen ha varit sysselsatt med att utveckla sin naturfilosofi offentliggör han 1800 sitt *System des transzendentalen Idealismus*. Detta arbete utgör ett försök att »utvidga» den transcendentala idealismen till vad denna borde vara, »nämligen ett system av allt vetande». Detta innebär att man förstår och utvecklar filosofin som »självmédvetandets fortgående historia», och det på ett sådant sätt att »man genom själva metoden», med vars hjälp man finner denna historias olika epoker, »kan vara säker på att inget nödvändigt mellanled hoppats över, och på så sätt ger det hela ett inre sammanhang, vilket ingen tid kan röra vid, och som för all vidare bearbetning består som den oföränderliga ställning varpå allt måste upphängas».³⁸ Detta projekt tycks återföra Schelling till Fichtes grundläggande problematik, och han ser också sitt arbete som väsentligen varande inte ett tillbakavisande, utan en utläggning i vetenskapslärans anda. Men som vi skall se så blir genom dess publikation frågan om en objektiv kontra en subjektiv idealism akut, vilket den därpå följande brevväxlingen mellan Fichte och Schelling bär vittnesbörd om.

Ett första problem som Schelling tar upp till behandling är transcendentalfilosofins förhållande till naturfilosofin. »Allt vetande beror på överensstämmelsen av ett objektivt med ett subjektivt», eller som han också uttrycker det, mellan 'naturen' och 'intelligensen'. Uppgiften är sedan att förklara detta sammanträffande: »Endera görs det objektiva till det första, och det frågas: hur ett subjektivt tillkommer som överensstämmer med det»³⁹ eller »görs det subjektiva till det första, och uppgiften blir då: hur ett objektivt tillkommer som överensstämmer med det». Svaret är för Schelling att det rör sig om två motsatta, men komplementära och ömsesidigt nödvändiga processer, vilkas utförande också nödvändigtvis leder till samma resultat oavsett från vilken punkt man utgår. Den förra är naturfilosofin, den senare transcendentalfilosofin, och dessa är de bägge grundvetenskaperna.⁴⁰ Den gemensamma ontologiska grunden för dem är emellertid här inte vidare utarbetad, och detta är utan tvekan en lakun i Schellings filosofiska system som förr eller senare kräver en bearbetning, inte minst för att säkerställa transcendentalfilosofins och naturfilosofins ömsesidiga oberoende gentemot varandra.⁴¹ Klart skisserad är däremot den punkt där de bägge processerna

möter varandra, där en medveten och en omedveten aktivitet förenas. Inom ramar-
na för en transcendentalfilosofisk problematik är detta liktydigt med att finna
den punkt där den ursprungliga enheten och harmonin mellan det subjektiva
och det objektiva i den intellektuella åskådningen blir ett objekt för medvetan-
det; detta leder Schelling till den estetiska åskådningen.⁴² Vi kan inte här följa
denna långa process som inte är något annat än den systematiskt utvecklade trans-
cendentalfilosofin, utan måste ta vid först där den närmar sig sin upplösning.⁴³
Schelling ställer sig mot slutet av sitt arbete frågan om historien låter sig tänkas
utan en immanent teleologi, eller »om en räkka av händelser utan plan och mål
överhuvudtaget kan förtjäna namnet historia, och om inte i historiens blotta
begrepp redan också ligger begreppet om en nödvändighet, vilken till och med
godtycket är tvingat att tjäna».⁴⁴ Denna syn på historien innebär att den indivi-
duella handlingen i all sin kontingens och frihet likväl omedvetet och med nöd-
vändighet tjänar och realiserar ett högre syfte; i Schellings fall etablerandet av en
allmän rättsförfattning. I historien förenar sig i så fall en medveten och en omed-
veten aktivitet, en subjektiv frihet och en objektiv nödvändighet, vilket också
tvingar oss att förutsätta 'en absolut syntes' eller identitet i vilken motsättningen
mellan det ideella och det reella (mellan det subjektiva och det objektiva) är upp-
hävd. Men detta högre ändamål kan aldrig realiseras: »Motsatsen mellan den med-
vetna och den omedvetna aktiviteten är nödvändigtvis en oändlig sådan, ty vore
den någonsin upphävd så vore också all frihet upphävd, vilken endast och allena
beror på denna.»⁴⁵ Det var inte detta vi sökte, en förening som flyr bort i oänd-
ligheten, men vi har funnit principen för denna förening och måste söka en
medveten (subjektiv) aktivitet som ger upphov till eller resulterar i en omedveten
(objektiv) produkt som är förmer än vad som var inbegripet i den medvetna
aktiviteten. Schelling finner att endast konstnären har denna relation till sitt verk,
eftersom denne i sin skapande aktivitet når en punkt där en känsla av fulländning
infinner sig, som vore en högre försoning och harmoni för handen: »Han känner sig
själv överraskad och *lycklig* genom denna förening, dvs betraktar den som en
frivillig gunst från en högre natur, som genom honom gjort det omöjliga möj-
ligt.»⁴⁶ I konstverket förenas en medveten och en omedveten aktivitet, dvs där
tillkommer den genikomponent som höjer verket över all hantverksmässig pro-
duktion och ger det dess dimension av outtömlighet, vilket för det bortom de
avsikter som den enskilde konstnären eventuellt kan ha lagt i det. I konstverket är
den intellektuella åskådningen objektiv för sig själv,⁴⁷ det oändliga närvarande i
det ändliga, och »konstverkets grundkaraktär följaktligen en *omedveten oändlighet*
(syntes av natur och frihet).»⁴⁸

Motsättningen mellan Fichte och Schelling träder nu alltmer i dagen. I november
samma år (1800) tar Fichte på Schellings förfrågan i deras korrespondens upp
förhållandet mellan natur- och transcendentalfilosofin. Detta är början till ett
meningsutbyte som ett drygt år senare skall leda till en total brytning mellan
de bägge.⁴⁹ För Schellings del innebar denna tid ett närmande till Spinoza och
utarbetandet av vad som har kallats en 'idealistisk substansmetafysik',⁵⁰ eller
en filosofi om det absoluta förstått som oändlig substans, där det ideella respek-
tive det reella blott och bart är två aspekter av en och samma substans och i-sig
identiska. Redan 1795/96 hade idén om att skriva »ett motstycke till Spinozas
Ethik» föresvävat Schelling,⁵¹ men först nu, sex år senare, efter en lång dags

färd, var han mogen denna uppgift, med vissheten att man »intill denna dag i alla offentligt kända meningar fullständigt misskänt och missförstått realismen sådan den är i sin mest upphöjda och fullkomliga gestalt (jag menar i Spinozismen)».⁵² 1 maj 1801 offentliggör Schelling sin *Darstellung meines Systems der Philosophie* där han i tydlig polemik mot Fichte skriver: »Efter det att jag sedan flera år tillbaka försökt framställa en och samma filosofi, vilken jag känner som den sanna, från två helt olika sidor, som natur- och som transcendentalfilosofi, ser jag mig genom vetenskapens nuvarande läge driven till att, tidigare än jag själv velat, offentligen framlägga systemet självt, vilket hos mig legat till grund för dessa olika framställningar, och att bringa vad jag hitills blott besuttit för mig själv, och kanske delade med några få andra, till kännedom för alla som intresserar sig för detta ämne.»⁵³ Schelling ser sig här av omständigheterna tvingad att genom en framställning av sitt eget system visa att detta inte är identiskt med Fichtes. Den senares idealism, skriver han, är endast en »subjektiv» sådan, medan hans egen måste förstås i en »objektiv» betydelse; den förre intar »reflektionens», han själv »produktionens» ståndpunkt; eller medan för Fichte gäller att »Jag är allt», så gäller för honom själv det omvända, »allt=Jag. . . vilket utan tvekan är två olika åsikter, ehuru man inte kan förneka att bägge är idealistiska».⁵⁴ Schelling utvecklar i sitt nya arbete den »indifferenspunkt» i vilken transcendentalfilosofin och naturfilosofin förenas och är ett, och han kan följaktligen kalla sitt system för ett »identitetssystem».⁵⁵ Vi finner här för första gången den objektiva idealismens identiska subjekt-objekt utvecklat, som den spekulativa princip som är ett med universum, eller det absoluta förnuft som är allt och ett (*hen kai pan*), och vars uppgift tillika är filosofins, som varande den förnuftiga kunskapen om det absoluta, att lära känna. »Filosofins ståndpunkt är förnuftets ståndpunkt, dess kunskap är en kunskap om tingen sådana dessa är i-sig, dvs sådana de är i förnuftet.»⁵⁶ Förnuftet som den absoluta identiteten (*Wesen*) är (*Sein*) endast genom att anta en form (*Form*) – indifferensen eller den rena identiteten ($A=A$), vilken i sin tur är (*actu*) endast i form av en kvantitativ differens mellan subjekt och objekt ($A=B$). »Det absoluta är satt som absolut endast därigenom att det sättes med kvantitativ differens i det enskilda, i det hela emellertid med indifferens. Denna differens i det enskilda och indifferens i det hela är totalitet. Således är det absoluta endast i formen av en totalitet, och denna sats 'kvantitativ differens i det enskilda och indifferens i det hela' just detsamma som det ändligas och det oändligas identitet.»⁵⁷ Det absoluta bestäms här som identiteten mellan det ändliga och det oändliga; i sin oändliga självkunskap är det absoluta, såsom varande den totala indifferensen mellan det subjektiva och det objektiva, också satt som subjekt och objekt med en kvantitativ differens, i vilken endera den ideella eller den reella sidan överväger – detta är grunden för all ändlighet. På detta sätt bildas en serie av potenser, vilka finner sin framställning i natur- och transcendentalfilosofin. Filosofins ståndpunkt är spekulati- onens – till skillnad från reflektionen som »endast utgår från motsatser och som grundar sig på motsatser»⁵⁸ –, eller kunskapen om det absoluta är en ren förnuftskunskap som vilar på insikten om det absoluta som varande den totala indifferensen mellan det subjektiva och det objektiva, och som inte för ett ögonblick förlorar denna identitet ur sikte.

Fichte protesterar ännu i några sista brev mot den nya utgångspunkt som vunnits

för filosofin. Han tror sig fortfarande kunna visa att Schellings system saknar evidens, och skriver: »Redan Er första sats bevisar detta. . . Man kan inte utgå ifrån ett vara, utan det måste utgå ifrån ett seende (*Sehen*; aktivitet, min anm./)»⁵⁹ Men den senare kan lugnt svara: »Nödvändigheten att utgå ifrån ett seende fångar Er med Er filosofi i en alltigenom betingad serie vari det absoluta inte mer står att finna»⁶⁰. . . Om jag gör det betingades serie reell eller ideell är spekulativt betraktat fullkomligt likgiltigt, ty lika litet i det ena fallet som i det andra kommer jag ut ur det ändliga. Ni tror Er genom den senare ha uppfyllt spekulations hela fordran, och här är en huvudpunkt för vår meningsskiljaktighet. Från och med den tredje grundsatsen med vilken Ni kommer in i delbarhetens sfär, den ömsesidiga begränsningen, dvs det ändliga, är Er filosofi en beständig serie av ändligheter – en högre kausalitetsserie.»⁶¹ Och i samma brev uttrycker han i de skarpaste ordalag brytningen dem emellan som ett faktum: »Att min filosofi är en annan än Er ser jag som ett obetydligt ont vilket jag väl om nöden så kräver kan fördra. Men att jag skulle ha velat framställa Er och i detta inte en gång ha varit särskilt lycklig – detta, käre Fichte, är verkligen litet för hårt. . . Vill Ni alltså inte ha en formlig förklaring om våra skiljaktigheter, så visa mig åtminstone inte den redan vid Er senaste anmälan»⁶² fullständigt oförtjänta vänligheten att anta mig som Eder medarbetare, ty detta antagande inför *offentligheten* faller i en tid då Ni för egen del redan till fullo borde veta, att jag inte har ett och samma mål som Ni.»⁶³

I september 1801 utkommer Hegels *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, där utifrån den objektiva idealismens ståndpunkt skiljaktigheterna mellan de bägge systemen, och motsägelserna i Fichtes, är klart presenterade.⁶⁴ Hegel, som redan i januari samma år anlänt till Jena, hade på en annan väg kommit till liknande slutsatser som Schelling, och de bägge ungdomsvännerna förenas nu under en ömsesidig påverkan i en gemensam kamp för den nya filosofin. Med början 1802 publicerar Schelling och Hegel tillsammans tidsskriften *Kritisches Journal der Philosophie*, vilken blir språkröret för deras kamp mot den subjektiva idealismen och andra mer obskuranta meningsmotståndare, och där den 'sanna filosofin' konfronteras med 'icke-filosofin' (*die Unphilosophie*). I en gemensam inledande artikel⁶⁵ klargör de sin ståndpunkt: »Att filosofin endast är *en* och endast kan vara *en* beror på att förnuftet endast är *ett*; och lika litet som det kan finnas olika förnuft, lika litet kan det mellan förnuftet och dess självkunskap resa sig en vägg, varigenom detta skulle kunna anta väsentligen olika framträdelseformer, ty förnuftet absolut betraktat och såvida det är objekt för sig självt i självkunskapen, alltså blir till filosofi, är återigen endast ett och samma och därav ovillkorligen det lika.»⁶⁶

19. Hegels väg till visdom (I) — den unge Hegel 1770-1800

Ända sedan Wilhelm Dilthey 1905 publicerade sin *Die Jugendgeschichte Hegels* och Hermann Nohl två år senare utgav Hegels första opublicerade arbeten under namnet *Theologische Jugendschriften*, har denna tidiga period i Hegels liv varit föremål för intensiva studier.¹ Här är inte platsen att ånyo försöka berätta denna historia vilket emellertid inte hindrar att vi, utan några krav på fullständighet, ända måste försöka teckna en bild av Hegels bildningsgång och intellektuella utveckling, fram till det att han i januari 1801 anländer till Jena.

Mot slutet av 1500-talet såg sig en kannstöpare vid namn Johannes Hegel av konfessionella skäl tvingad att tillsammans med sin familj flytta från det katolska Kärnten till det protestantiska Schwaben. Från denna familj, vars släkt med tiden blev både talrik och fast förankrad i den württembergska medelklassen, härstammade Georg Wilhelm Friedrich Hegel som kom till världen en sen augustidag 1770. Fadern, en högre tjänsteman i den furstliga byråkratin, tycks tidigt ha beslutat sig för att den äldste sonen skulle utbilda sig till präst. Allt tycktes också utveckla sig planenligt då denne snart visade sig vara en utomordentlig begåvning, som efter avslutad skolgång vid Stuttgarts gymnasieskola hösten 1788 antogs som furstlig stipendiat vid det teologiska stiftet i Tübingen. Den 18-åriga Hegel besatt vid denna tidpunkt en bred ehuru något eklektisk bildning, förtrogen såväl med upplysningens tankevärld som den antika litteraturens klassiker, och var utrustad med en oemotståndlig vilja att tillägna sig allt som var av intresse för förståelsen av människan och världen.² Vad som sedan följer är några mörka år i Tübingen; mörka inte bara därför att vi besitter i princip ingenting skrivet av Hegel från denna tid,³ utan också för att Tübingen inte var en plats där en ung man nyfiken på världen kunde få sina önskningar tillfredsställda. Så berättas det att Hegels 'moralitet' var bättre än hans 'legalitet', varmed vi måste förstå att hans uppträdande inte alltid stod i överensstämmelse med stiftsförordningarna,⁴ och det är tveksamt om han någonsin allvarligt övervägde att i framtiden inträda i prästyrket; i vilket fall så fick det sätt varpå studierna bedrevs och det som lärdes ut i Tübingen honom att alltmer fjärra sig ifrån en sådan tanke. I stället var det tidens politiska händelser, och då givetvis framförallt den franska revolutionen, som tilldrog sig hans intresse, liksom den litteratur som i teorin gick i bräsch för och stod i samklang med tidens anda och stora omvälvningar. Under de senare åren i Tübingen förenar sig Hegel med sina bägge studiekamrater Hölderlin och Schelling i ett vänskapsförbund — »en osynlig kyrka» där »förnuft och frihet» är lösenorden. Man ser sin framtida bestämning som varande folkbildarens vilken bereder vägen för det kommande »Gudsriket», ett i vaga religiösa termer uttryckt socialt och politiskt ideal, en dröm om en ny mänsklig gemen-

skap modellerad efter en klassisk antik förebild.⁵

Sommaren 1793 uppställer Hegel, i det första längre sammanhängande fragment som bevarats åt eftervärlden, följande tre krav på vad han kallar en folkreligion: »I. Dess läror måste vara grundade på det allmänna förnuftet. II. Fantasi, hjärta och sinnlighet får därvidlag inte utgå tomma. III. Den måste vara så beskaffad att alla livets behov och de offentliga statsangelägenheterna ansluter sig därtill.»⁶ I dessa tre krav återfinns de väsentliga tendenserna i den unge Hegels tänkande: här finns betoningen av livets helhet i vilken varken förnuft eller känsla får utelämnas, liksom kravet att religionen skall utveckla ett sinnelag som befordrar individens frihet i samhällslivet.⁷ Den kristna religionen har emellertid blivit till ett abstrakt system av regler och dogmer, ett objekt endast för förståndet och minnet, och förlorat all kontakt med människan i hennes dagliga liv och erfarenhet. I stället för att vara ett stöd i denna hennes verksamhet har den endast tjänat furstarnas och despoters intressen vilka skott sig på folkets olycka. Han skriver i ett brev till Schelling ett par år senare: »Religion och politik har spelat under ett tåcke, den förra har lärt vad despotismen ville, förakt för människosläktet, detsamma oförmåga till något som helst gott, att vara något genom sig självt.»⁸ Denna kritik måste förstås inom ramarna för hans uppslutning kring den franska revolutionens principer och hans illusioner om det antika Grekland som en ideal mänsklig samhällsform. »Ack, från det förgångnas fjärran dag», beklagar han sig, »strålar emot den själ som har känsla för mänsklig skönhet, för storhet i det stora, en bild — bilden av ett genius ibland folk, en son av lyckan, av friheten, en den sköna fantasins skyddsling. . . Vi känner detta genius endast genom hörsägen, endast några få drag av dess gestalt är oss i efterlämnade kopior förunnat att med kärlek och förundran betrakta, och vilka endast väcker en smärtsam längtan efter originalen.»⁹ En grundtanke hos honom är att samhällsform och religion är intimt förknippade med varandra; han ställer den grekiska folkreligionen och dess integrerande samhällsfunktion mot den moderna religionen som endast understöder den samhälleliga uppsplittringen och fragmenteringen av människan. Uppgiften han ställer sig, och detta är den teoretiska förlängningen av hans syn på sig själv som folkbildare, är att undersöka hur religionen åter kan bli en aktiv social kraft, en drivfjäder till handling,¹⁰ dvs hur religionen ska kunna verka för och vara en integrerad del i ett samhälle byggt på förnuftets principer. Så förkunnar han i en predikan i Tübingen: »Om vi har en sådan tro, då är vi ljusets barn, dvs vi hatar mörkrets verk, ondskan, som måste dölja sig, vi älskar sanningen, vilken kan låta sig ses öppet och fritt av alla och envar. . . då är vi medborgare i Gudsriket.»¹¹ Utmärkande för Hegels problematik under denna tid är den nära anknytningen till konkreta och praktiska samhälleliga problem, liksom att han i stort ansluter sig till en radikal upplysningstradition¹² och förkastar den konformism som utmärkte stora delar av den tyska upplysningen, och i synnerhet teologin i Tübingen.¹³ Hans inspirationskällor under universitetsåren är, förutom de antika författarna, framförallt Rousseau och Kant,¹⁴ och då i första hand deras moral- och religions-filosofier. Ett försök att lyssna såväl till hjärtats som förnuftets röst, inom ramen för ett klassiskt samhällsideal, bildar utgångspunkten för Hegels första försök inom teorin.

Hösten 1793 lämnar Hegel den »gamla surdegen» i Tübingen bakom sig¹⁵ och anträder en tjänst som privatlärare i Bern. Hans problematik får där, i försöket

att bestämma hurvida kristendomen kan fylla funktionen av en folkreligion enligt de krav han uppställt i sitt 'Tübingen-fragment', en mycket historisk karaktär.¹⁶ Han studerar här dels den stora samhälleliga kris varigenom den antika folkreligionen låter sig undanträngas av kristendomen, och dels hur den senare antar formen av en auktoritär lära eller förvandlas till en positiv religion. Denna bestämmer han på följande sätt: »En positiv tro är ett system av religiösa satser som skall vara sanna för oss därför att det är oss påbjudit av en auktoritet, vilken vi inte kan förvägra att underkasta vår tro.»¹⁷ En alltmer radikaliserad form av Kants moralfilosofi, som efterhand leder till ett avvisande av dennes postulatlära och betonande av förnuftets absoluta autonomi, utmärker de delvis nya vägar som Hegel nu följer. Han ställer frågan: »Befordran av moraliteten. . . I vad mån kvalificerar sig den kristna religionen för detta?»¹⁸ En av hans grundtankar under Bern-perioden är att den kristna religionen i sin ursprungliga form som Jesu lära, inte hade den positiva karaktär som den efterhand fått och som blivit dess alltigenom dominerande drag. Hegel framställer Jesus som en förkunnare av en kantsk morallära, som förnekande varje form av yttre auktoritet och lyssnande endast till den inre röst som talar till människan i hennes egenskap av förnuftig varelse.¹⁹ Problemet blir då: »Hur hade man kunnat förvänta sig att en sådan lärare, som inte förklarade sig mot den införda religionen, utan endast mot den moraliska övertron, att man tillfredsställande fullgjort morallagens fordringar genom iakttagandet av religionens bruk och sedvänjor, och som insisterade på, inte en på auktoritet grundad dygd (vilket endera är utan mening eller en självmotsägelse), utan på en egen fri dygd – att en sådan lärare skulle ge upphov till en positiv religion (som är grundad på auktoritet och placerar människans värde inte alls eller åtminstone inte allena i moralen)!»²⁰

Vi kan här inte i detalj följa Hegels argumentation när han försöker visa hur denna lära långsamt förvandlas till en positiv religion byggd på auktoritet och tvång,²¹ inte heller hur han skildrar processen varigenom denna från österlandet importerade religion bryter in i och erövrar det romerska imperiet,²² utan måste begränsa oss till några allmänna reflektioner. Iögonfallande är Hegels glorifiering av den grekiska stadsstaten och republiken Rom; dessa är för honom helt enkelt de eviga mönsterbilderna för ett mänskligt samhälle. I skarp kontrast till denna illusionsfyllda bild av den klassiska antiken står hans behandling av kristendomen och dess utbredning, vilken genomgående skildras i negativa termer. Hegels arbetssätt är alltigenom historiskt när han försöker förstå dess spridning i kejsardömet Rom: »Den kristna religionens undanträngande av den hedniska är en av de vidunderliga revolutioner vars orsaker den tänkande historieforskaren måste sysselsätta sig med att uppspåra. De stora iögonfallande revolutionerna måste ha föregåtts av en tyst, hemlig revolution i tidsålderns anda, som inte är synlig för vart öga och allra minst iakttagbar för de samtida, och som är lika svår att framställa med ord som den är att uppfatta.»²³ Interaktionen mellan social praxis och religiösa föreställningar står här i centrum för Hegels intresse. Den grekiska och romerska religionen var en religion för fria människor. Med förlusten av friheten i kejsardömet Rom hade också den gamla religionen spelat ut sin roll. En slutsats som är implicit i hans argumentation är att det despotiska förbund som kyrkan och staten sedan dess ingått med varandra, endast kan upphävas genom att institutionella förändringar genomförs i det moderna samhället. Det är överhuvudtaget karaktäristiskt för den

unge Hegel hur svärmeriet för antiken, kritiken av det moderna samhället och de politiska förväntningarna på sin egen tid går hand i hand och bildar en helhet. Men för att de samhälleliga förändringar som Hegel avser skall kunna realiseras krävs redan en förändring av det mänskliga sinnelaget, och det är här som hans syn på sig själv som en folkbildare blir relevant: »Jag tror inte», skriver han till Schelling, »att det finns något bättre kännetecken för tiden än detta, att mänskligheten framställs för sig själv som så aktningsvärd; detta är ett bevis på att nimbusen kring förtryckarnas huvuden och jordens gudar försvinner. Filosoferna bevisar denna värdighet, folken kommer lära sig att känna den (*fühlen lernen*), och inte endast fordra sina i stoftet nedtryckta rättigheter åter, utan själva ta tillbaka dem, tillägna sig dem. . . Med spridandet av idéerna hur något *borde* vara kommer indolensen hos stadgade människor, att ständigt acceptera allt som det är, att försvinna.»²⁴

Tiden i Bern var utan tvekan för Hegel en prövningens tid. Självt långt borta från den dagsaktuella debatten erfar han brevlades hur hans tidigare studiekamrater Hölderlin och Schelling med full kraft kastar sig in i densamma.²⁵ I sina egna arbeten kan han samtidigt inte leva upp till sina ambitioner, utan tvingas uppgivet konstatera i ett brev till Schelling: »Om mina arbeten är det inte mödan värt att tala»,²⁶ och han erkänner sig själv som en 'lärling' i den nyaste filosofiska debatten. Problematiserande är också utan tvekan den av Hegel sökta föreningen av en kantsk moralitet och ett klassiskt samhällsideal: låter sig verkligen såväl 'förnuftets' som 'hjärtats' krav tillfredsställas på detta sätt? Är Kants skarpa distinktion mellan förnuft och sinnlighet förenlig med tanken att redan här på jorden försoning och harmoni står att finna? Är inte i Kants praktiska filosofi just den tid speglad i vilken dygd och lycka skilts från varandra, dvs just vad Hegel i sitt 'Tübingen-Fragment' krävt skulle upphävas.²⁷ En längtan bort från 'ensamheten' i Bern växer sig allt starkare hos honom. Denna längtan låter sig emellertid inte realiseras förrän hösten 1796 då han genom Hölderlins förmedling erhåller en ny privatlärlartjänst i Frankfurt.²⁸ Inför den emotsedda återföreningen skriver Hegel i en dikt tillägnad denne:

Din bild, min älskade, träder för mig,
Och flydda dagars glädje; men snart viker de
Återseendets ljuva förhoppningar –
Redan uppmålar sig för mig den efterlängtade, eldiga
Omfamningsscenen; sedan frågorna, den hemliga,
Den ömsesidiga spaningsscenen,
Vad som i hållning, uttryck, sinnelag hos vännen
Med tiden har förändrat sig – visshetens fröjd,
Att finna det gamla förbundets trohet starkare och mognare.²⁹

I januari 1797 anländer Hegel till Frankfurt där han återser sin gamle vän och studiekamrat Hölderlin. Och i ett, får vi förmoda, intensivt tankeutbyte med denne och vänkretsen kring honom, till vilken man vid denna tidpunkt framförallt får räkna Isaak von Sinclair och Jacob Zwilling,³⁰ genomgår hans tänkande en kris och förvandling. Vari består denna kris, vilka är dess samhälleliga och teoretiska grunder?³¹ Denna frågeställning leder oss änyo till en konfrontation med 'världsanden'.

Som vi redan sett så innebar Thermidor-reaktionen, konstitutionen av år III och direktoriets makttillträde en konsolidering av revolutionen som en borgerlig sådan och ett brott med de radikala tendenserna under dess jakobinska fas. Denna period av inre social reaktion, vilken innebar öppna dörrar för en kapitalistisk utveckling, sammanföll med en period av yttre expansion som alltmer tenderade att övergå i ett ohämmat erövringskrig. Redan girondisterna hade gjort idén om de 'naturliga gränserna' till sin egen, och även om det stolta löftet från samma tid, om ett 'borgerligt stöd' till alla folk som sökte frigöra sig från förtryck, fortfarande var ett ledmotiv i den revolutionära retoriken och för all del inte enbart retorik, så visar den franska utrikespolitiken med all tydlighet hur idealen fått ge vika för en cynisk expansionism. »Två mål», skriver H Scheel, »eftersträvade den franska bourgeoisin i sin Tysklandspolitik. Det första målet var vinnandet av Rhengränsen, det andra, som stod i intimt samband med det första, var upprättandet av ett dominerande inflytande i riket.»³² Redan i april 1795 sluter Frankrike och Preussen en separatfred i Basel, och genom Bonapartes offensiv i Italien det följande året, vilken till slut öppnar vägarna till Wien, framtvings en fred också med Österrike vilken undertecknas i Campo Formo oktober 1797. Genom dessa freder erhåller Frankrike den vänstra Rhenstranden samtidigt som de tyska småfurstarna, vilka på detta sätt förlorat delar av sina territorier, utlovas kompensation från de kyrkliga territorierna på den högra Rhenstranden. Denna problematik, en slutgiltig fredsöverenskommelse mellan Frankrike och riket, bildar bakgrunden till kongressen i Rastatt från december 1797 till april 1799. Denna kongress blir till ett makabert skådespel i vilket en mängd illusioner obönhörligen krossas. De små och medelstora tyska furstarna kastar sig i armarna på fransmännen i tron att detta är bästa sättet att tillförsäkra sig en så stor del av kakan som möjligt, och understöder därigenom den franska politiken att bibehålla riksplittringen, samtidigt som man skapar ett antal medelstora tyska stater under franskt inflytande vilka kan tjäna som buffert och potentiellt också som bundsförvanter gentemot Österrike och Preussen. Samtidigt underhålls den interna rivaliteten mellan de bägge stormakterna inom det tyska riket nogsamt. »Konserverandet av den tyska oenigheten förutsatte emellertid också till en viss grad konserverandet av den sociala efterblivenheten. Ett samarbete med de världsliga furstarna blev därför en nödvändig konsekvens av den franska Tysklandspolitiken. I de feodala tyska medelstora och mindre staterna fann man basen för upprättandet av en dominerande ställning i Tyskland.»³³ Även om den franska närvaron och dess exempel stärkte den antifeodala kampen och de republikanska strävandena i sydtyskland och därigenom underlättade genomförandet av borgerliga reformer, så är det uppenbart att den franska politiken också satte bestämda gränser för denna utveckling; den tillät ett stöd för undergrävandet av furstarnas position, men inte etablerandet av en fristående sydtysk republik.³⁴

Under denna tid genomgår Hegels hemstat Württemberg en politisk kris. Genom den franska brandskattningen efter fälttåget 1796 tvingas hertig Fredrik Eugen för första gången på tjugosju år sammankalla 'lantdagen'. Detta blir startskottet för en borgerlig-liberal reformrörelse som riktar sig såväl mot furstemakten, »som man vill begränsa konstitutionellt», som mot det oligarkiskt styrda landskapet, »som man bemödar sig om att förvandla till en verklig folkrepresentation».³⁵ Lantdagens öppnande i mars 1797 föregås av en intensiv flygbladsverksamhet

där frågan om kontributionen snart träder i bakgrunden till förmån för en diskussion där inte bara hertigdömet's politiska organisation, utan även de existerande ekonomiska förhållandenas berättigande ifrågasätts.³⁶ Även om det tryck underifrån från breda befolkningslager som onekligen var förhållanden gav denna borgerliga reformrörelse en radikal framtoning, så var den lantdag som slutligen inledde sina förhandlingar i Stuttgart på det hela taget (med några få lysande undantag) benägen att kompromissa med det bestående, i fruktan för revolutionär omvälvningar och en förlust av redan inom ramarna för den gamla ståndskonsitutionen vunna privilegier. Snart visade sig en tendens att underordna sig de gamla förhandlingsformerna och att endast vilja föreslå mindre justeringar av de gällande konstitutionen.³⁷ Efter hertigens vägran att ratificera föreslagna reformer så söker man, i stället för att appellera till det württembergiska folket, hjälp hos den franska bourgeoisie. Hela reformrörelsen tenderar att rinna ut i sanden utan att ha uppnått några djupgående förändringar. Under intryck av den schweiziska revolutionen i början av 1798, som skulle leda till bildandet av den Helvetiska republiken, radikaliserar emellertid ånyo rörelsen och denna radikalisering omsätter sig också i landskapets krav gentemot hertigen.³⁸ I maj samma år kräver man livegenskapens upphävande, vilket emellertid Fredrik den II:e å det bestämdaste motsätter sig. Detta gör att landskapet än mer kastar sig i fransmännens armar, samtidigt som Fredrik slutligen vänder sig mot Österrike för understöd i en situation som blivit alltmer ohållbar.

Hur orienterar sig Hegel i denna förvirrade och komplicerade situation? Hans sympatier för revolutionen under studietiden i Tübingen är väl kända, och sannolikt delade han Hölderlins farhågor och förhoppningar i det utbrytande kriget: »Nu kommer det snart till ett avgörande mellan Frankrike och österrikarna. . . Tro mig, kära syster, vi går mot en svår tid om österrikarna vinner. Det furstliga maktmissbruket kommer att bli fruktansvärt. Tro mig! Och be för fransmännen – de mänskliga rättigheternas förkämpar.»³⁹ Hegel i sin tur berättar om Harmodius och Aristogeikon, de bägge grekerna, »som evig ära beledsagade, enär de störtade tyrannerna och gav sina medborgare lagar och lika rättigheter».⁴⁰ Det finns inga skäl att anta att Hegels republikanska ideal inte skulle ha stått fast under hans Bern-period, tvärtom så genomgår dessa snarare en radikalisering i det tämligen liberala Schweiz, där det vid denna tidpunkt vimlade av landsflyktiga republikaner och demokrater. Klart är dock att han bestämt avvisade det jakobinska skräckväldet och dess metoder. I ett brev till Schelling från den 24:e december 1794 skriver han: »Att Carrier är giljotinerad känner ni /Schelling var fortfarande i Tübingen, min anm/ säkert till. Denna process är mycket viktig och har avslöjat robespierristernas hela skändlighet.»⁴¹ Genom ett annat brev till Schelling, skrivit något senare, vet vi emellertid att han lika bestämt avvisade det i Bern förhärskande oligarkiska styrelsesättet: »Vart tionde år suppleras det högsta rådet (*conseil souverain*) för de 90 medlemmar som då avgår. Hur mänskligt det då går till, hur alla intrigerna vid furstehoven genom kusiner hit och dit ingenting är mot de kombinationer som här görs, kan jag inte beskriva för dig. Fadern utnämner sin son eller den svärson som förde med sig den största hemgiften och så vidare. För att lära känna en aristokratisk författning måste man ha tillbringat en sådan vinter här, fram till påsken då suppleringen äger rum.»⁴² Det kan knappast heller råda något tvivel om att den dagsaktuella politiska situa-

tionen måste ha utgjort ett av de angelägnaste samtalsämnen bland vänkretsen i Frankfurt och Homburg, och från våren 1798 stammar också två politiska arbeten av Hegel som griper in i denna debatt. Det ena är en kommenterad översättning av den schweiziske advokaten J J Carls skrift rörande det statsrättsliga förhållandet mellan kantonen Vaud och staden Bern,⁴³ skriven och publicerad under samma tid som den schweiziska revolutionen fullbordas. Han skriver i inledningen till denna: »Ur jämförelsen av dessa brevs innehåll med de senaste händelserna i Vaud, ur kontrasten mellan å ena sidan intrycket av det 1792 påtvingade lugnet och regeringens stolthet över sin skenbara seger, och å andra sidan samma regerings reella svagheter i detta land och landets avfall från regeringen, kunde en mängd praktiska lärdomar följa, men händelserna talar tydligt nog genom sig själva. Det kan endast vara frågan om att lära känna dem i sin helhet; de ropar högt över jorden: *Discite iustitiam moniti*, men de döva skall drabbas hårt av sitt öde.»⁴⁴ Denna varning till jordens herrar att 'lära rättvisa' eller drabbas av samma öde går inte att missförstå. Det för oss direkt över till det andra arbetet — tyvärr endast fragmentariskt bevarat —, vilket Hegel antagligen påbörjade efter färdigställandet av Cart-översättningen, och vilket var tänkt som en politisk pamflett relaterad till den politiska situationen i Württemberg.⁴⁵ Den ton som Hegel anslår på de inledande sidorna gör att vi måste placera honom inom den radikala falangen av pamflettskrivare: »Bildnaden av bättre och rättvisare tider har blivit livfull i människornas själar. En längtan, en suck efter ett renare och friare tillstånd har rört alla sinnen och söndrat sig från verkligheten. Trängtan att bryta igenom de tarvliga skrankorna har knutit sina förhoppningar till varje händelse, varje spår, ja även till nidingssåd. Varifrån kunde väl württembergarna förvänta sig en rättvisare hjälp än från sina landsstånds församling? . . . Rättvisan är den enda måttstocken i denna bedömning; modet att utöva rättvisan, den enda makt som med ära och fred helt och hållet kan skaffa undan det vacklande och frambringa ett säkert tillstånd. . . Alla försök att genom skrytsamma fuskverk återupprätta ett förtroende för förhållanden och delar av en författning från vilka tilltron vikit, att förgylla dödgravarna med sköna ord, överhöljer inte bara den sinnrike uppfinnaren med vanära, utan förbereder ett än mer fruktansvärt utbrott, i vilket till behovet av förbättring sällar sig hämnden och den alltid bedragna och förtryckta massan som utkräver straff för oärligheten. . . Om en förändring skall äga rum så måste något förändras. En så naken sanning är tvungen att sägas därför att rädslan, som måste, skiljer sig från modet, som vill, genom att de människor som drives av den förra väl känner och tillstår nödvändigheten av en förändring, men, när en början skall göras, emellertid visar svagheten att vilja behålla allt i vars besittning de redan är.»⁴⁶ Hegel uttrycker här ett starkt missnöje med landskapets arbete och de vars ord inte övergår i handling. Även om det är tydligt att han ser denna församling som det organ varigenom förändringar skall genomdrivas, så drar han sig inte för att söka påskynda dessa genom att frambesvärja hotet om en folklig resning; endast rättvisan kan driva ut det onda! Men även om retoriken har en radikal ton så är, vilket många av hans kommentatorer redan påpekat, avsaknaden av praktiska förslag till förändringar lika iögonfallande. Endast i de genom Haym förmedlade textavsnitten konfronterar Hegel detta problem, och karaktäristiskt nog är han då vag och undflyende: »Så länge allt övrigt förblir i det gamla tillståndet, så länge folket inte känner sina rättigheter, så länge ingen gemensam anda är förhanden,

så länge ämbetsmännens makt inte är begränsad, skulle folkval endast tjäna till att framkalla vår författnings fullständiga omstörtande. Huvudsaken vore att valrätten placerades i händerna på en av hovet oavhängig grupp (*Corps*) av upplysta och rättsinniga män. Men jag kan inte inse genom vilken typ av val man skulle kunna försäkra sig om en sådan församling, även om man bestämde det aktiva och passiva valberättigandet nog så omsorgsfullt.»⁴⁷ Hegels dilemma tycks vara följande:⁴⁸ en medvetenhet om korruptionen och egoismen inom den bildade medelklassen, parad med en fruktan och ett förakt för de obildade folkmassorna, gör att han ser sig tvingad att ställa sitt hopp till en liten församling av 'upplysta och rättsinniga män', samtidigt som han själv omedelbart underkänner detta alternativ som en verklig politisk-praktisk möjlighet och visar sig som en ytterst moderat reformatör inom ramarna för den existerande författningen. »Så länge man inte har reformerandet och återkallandet av prövade och som skadliga funna reformer i sin makt, gör man bäst i att stanna vid sådana förändringar vars följder låter sig överblickas och beräknas i hela sitt omfång, och nöjer sig med att täppa till missbrukens källor.»⁴⁹

I november 1798 åtföljer Hölderlin Sinclair till Rastatt. Det är inte omöjligt att det var dennes information om förhandlingarna och atmosfären där som föranledde Hegel att göra det första utkastet till en skrift om det tyska riket och dess författning i ljuset av den senaste tidens händelser.⁵⁰ I en sedemera struken passage skriver han: »Följande sidor är rösten av en själ som ögarna tar farväl av sin förhoppning att se den tyska staten upplyft ur sin obetydlighet, och ännu gång, innan det fullständiga skiljandet från sina förhoppningar, vill livfullt ropa tillbaka sina ständigt svagare önskningar och än en gång i bildform avnjuta (*im Bilde geniessen*) sin bräckliga tro på dessas uppfyllande.» Och vidare: »Med undantag av despotierna, dvs de författningslösa staterna, har ingen stat en mer eländig författning än det tyska riket; detta är en övertygelse som blivit tämligen allmän, och vilket det genom de fortvarande fredsförhandlingarna avslutade kriget har givit var och en den livligaste förnimmelsen av.»⁵¹ Samma tema går igen, endast, med större resignation: problemet att förmedla teori och praktik. Ett drygt år senare, i några anmärkningsvärda formuleringar, anger Hegel förutsättningarna för ett sådant sammanträffande: »Den ständigt växande motsägelsen mellan å ena sidan det obekanta som människorna omedvetet söker, och livet som erbjuds och som tillåts dem och som de gör till sitt eget, och å andra sidan längtan efter liv hos de som inom sig arbetat upp naturen till idén, innehåller strävan efter ett ömsesidigt närmande. De förras behov att bli medvetna om vad som håller dem fångna och att erhålla det obekanta som de åstundar, träffar samman med de senares behov att övergå från sin idé till livet.»⁵² De som tiden förvisat till en inre värld, dvs de intellektuella, måste försöka realisera sitt ideal i livet – att förbli i den inre sfären är liktydigt med »en beständig död» –, och de som är fångade i det förhandenvarande livet, som »ser dess bestämdheter och motsägelser som absoluta» men samtidigt omedvetet söker ett obekant som de inte förmår artikulera, måste ömsesidigt närma sig varandra, ty endast så kan sanningen och rätten bli verklighet. »Alla tidens företeelser visar att en tillfredsställelse inte längre står att finna i det gamla livet.»⁵³ Frågan är hur långt Hegel var beredd att gå; våren 1799, i anslutning till fredsförhandlingarnas sammanbrott och det änyo utbrytande kriget, kulminerar strävandena att etablera en sydtysk republik och

såväl Hölderlin som Sinclair stöder den radikala rörelsen.⁵⁴ Så skriver Hölderlin till sin broder på nyårsdagen 1799: »Och när mörkrets rike med kraft vill bryta in, då kastar vi pennan under skrivbordet och går i Guds namn dit, där nöden är som störst och där vi är som behövligast.» Vid samma tid låter han i den första versionen av sitt drama *Der Tod des Empedokles* sin heroiske huvudperson förkunna: »Detta är inte en tid för konungar»; och till invånarna i Agrigent (Tyskland) säger Empedokles: »Er är inte att hjälpa, om ni inte hjälper er själva.»⁵⁵ Det är svårt att avgöra i vilken grad Hegel delade sina vänners förhoppningar, men i vilket fall måste året ha inneburit nya besvikelser, såväl för de som förväntade sig en av Frankrike understödd revolutionär omvälvning i sydtyskland, som för de vilka önskade reformer men avvisade våldsamma metoder.⁵⁶ Frankrikes vankelmodiga politik att hellre söka vinna över furstarna på sin sida än att konsekvent stödja de radikala krafterna, samt den andra koalitionen snabba segrar under våren som tvingar de franska trupperna att retirera till den vänstra Rhen-stranden, krossar varje möjlighet till en radikal omvälvning i sydtyskland. I juni samma år skriver Hölderlin till Susette Gontard: »I går eftermiddag kom Muhrbeck till mig på mitt rum. 'Fransmännen är redan slagna igen i Italien', sade han. 'Om det bara står väl till med oss', sade jag till honom, 'så står det även väl till i världen', och han föll mig om halsen och vi kysste varandra — den djupt rödda glada själen — på läpparna och våra gråtande ögon möttes. Därefter gick han. Sådana ögonblick har jag alltså fortfarande. Men kan det ersätta en värld?»⁵⁷

Hegel förlorade aldrig världen eller i vilket fall så återvann han den; men på vilka villkor? Den slutsats som jag hoppas denna långa diskussion kunnat underbygga är att Hegel under dessa år tvingas begrava sin ungdoms ideal, att under dessa år förhoppningarna och illusionerna om den nya värld som den franska revolutionen en gång ingett honom obönhörligen krossas mot en brutal verklighet. Insatsen var att dra konsekvenserna av den bittra erfarenheten att 'Tyskland inte är en stat mer', och att återfinna ett förnuft även i denna motsägelsefyllda verklighet.⁵⁸ Från denna tid daterar sig också Hegels första studier av den politiska ekonomin och ett väsentligt moment i hans teoretiska ansträngningar är hädanefter att göra en korrekt bestämning av det framväxande borgerliga samhället. Långt senare när han beskriver människans olika åldrar drar han sig i hög grad till minnes sina egna erfarenheter: »Ynglingen vänder sig på det hela taget mot det substansiellt allmänna; hans ideal framträder inte längre som för gossen i en människas person, utan uppfattas av honom som en från en sådan enskildhet oavhängig allmänhet. Detta ideal har emellertid hos ynglingen ännu en mer eller mindre subjektiv gestalt, må det sedan vara levande i honom som kärlekens och vänskapens ideal eller som ett allmänt tillstånd i världen. I denna det substansiella innehållets subjektivitet hos ett sådant ideal ligger inte bara dess motsats till den förhandenvarande världen, utan också driften att upphäva denna motsats genom förverkligandet av idealet. Idealets innehåll ingjuter i ynglingen känslan av handlingskraft; därför tror sig denne kallad och kapabel att förändra världen eller åtminstone vrida den till synes ur led komna världen rätt igen.» Men ungdomens ideal måste ge vika för verklighetens hårda prosa, och denna process är den prövningens tid varigenom ynglingen förvandlas till en mogen man. »Denna hypokondri, hur omärklig den än må vara hos många, undgår ingen så lätt. Ju senare människan drabbas av den, desto betänkligare är symptomen. Hos svaga naturer kan den dröja sig kvar genom

hela livet. I detta sjukliga stämningsläge vill inte människan uppge sin subjektivitet, liksom hon är oförmögen att övervinna motviljan till verkligheten och just därigenom befinner sig i ett tillstånd av relativ oförmåga, som lätt blir till en verklig oförmåga.⁵⁹ Vill människan därför inte gå under så måste hon erkänna världen som självständig och som i det väsentliga *färdig*, och acceptera de av denna ställda villkoren och avtvinga dess sprödhet vad hon vill ha för sig själv. Till denna fogsamhet tror sig människan i regel endast av *nöd* tvingad. I sanning måste vi lära känna denna enhet med världen, inte som ett av nöden framtvingat förhållande, utan som det förnuftiga förhållandet.»⁶⁰

Det var dock inte endast de samtida politiska händelserna som stod i centrum för diskussionerna ibland vännerna i Frankfurt och Homburg, utan i lika hög grad filosofiska frågeställningar. Endast dessa bägge temata tillsammans kan som intimt förknippade med varandra ge oss en bild av dessa för Hegel så viktiga formativa år. Vi måste därför återvända till början av år 1797 för att försöka följa Hegels filosofiska utveckling, eller mera precist hans utveckling *till* filosof i Frankfurt.

Enligt sin syster kom Hegel tillbaka från Schweiz »sluten inom sig själv och endast munter bland sina närmaste»;⁶¹ i Frankfurt återfinner han långsamt sig själv och försonar sig med världen.⁶² Han rycks där ut ur sin intellektuella isolering och i intensiva diskussioner med Hölderlin, Sinclair och Zwilling konfronterar han den moderna filosofin. Hölderlin är här den ledande som ända sedan 1795 ansett sig vara i besittning av en högre utgångspunkt än Fichtes självmedvetande eller absoluta Jag. Ty även självmedvetandets Jag=Jag förutsätter en distinktion mellan Jaget som subjekt och Jaget som objekt, och denna refererar i sin tur till den 'ursprungliga klyvning' (*Trennung*) varigenom själva subjekt-objektrelationen möjliggörs, liksom till den ursprungliga enhet som föregår denna *Ur-teilung*. I ett fragment från våren 1795 skriver Hölderlin: »Vara — uttrycker förbindelsen mellan subjektet och objektet. Där subjekt och objekt är fullständigt, inte endast delvis förenade, följaktligen så förenade att ingen delning kan göras utan att skada väsendet hos det som skall delas, där och endast där kan det talas om ett *vara rätt och slätt* (*Sein schlechthin*) — så som är fallet i den intellektuella åskådningen.»⁶³ Att ånyo etablera denna förbindelse mellan subjekt och objekt, eller att förena en strävan efter det oändliga och en hängivelse åt det ändliga, är Hölderlins mål. För filosofin som innebär klyvning och reflektion (*Urteil*) är denna förbindelse endast möjlig i form av ett 'oändligt närmande',⁶⁴ endast konsten som en sig själv upphävande reflektion förmår att försona 'livet' med sig självt. »Den saliga enigheten, varat, i ordets sanna betydelse, är för oss förlorad. . . varken vårt vetande eller handlande når vid någon period i tillvaron dithän där all konflikt upphör, där allt är ett. . . vi hade inte ens en aning om denna oändliga fred, om detta vara. . . om inte denna oändliga förening, detta vara, i ordets sanna betydelse, ändock vore förhanden. Det är förhanden — som skönhet.»⁶⁵

I det sköna finner vi en anticipation av denna förbindelse, enhet och mångfald i harmonisk förening, och här befinner vi oss också i centrum för den problematik som Hegel abrupt fördes in i från den bernska 'ensamheten'.⁶⁶

Hegel påbörjar nu ett intensivt sökande efter en föreningspunkt mellan det subjektiva och det objektiva eller den högre enhet som inte brukar våld mot livets helhet. Detta leder honom bort ifrån den kantska moraliteten, en positionsväxling

som framgår med all tydlighet i ett fragment – i själva verket rör det sig om åtminstone två skilda fragment – vilket Nohl gav titeln *Moralität, Liebe, Religion* från det första halvåret 1797. Medan i dess första del det praktiska förnuftet fortfarande gäller som den högsta enheten – »moraliskt och objektivt. . . är varandra rakt motsatta»⁶⁷ –, så utvecklar Hegel i dess andra del en teori om kärleken som övervinnande splittringen mellan subjektivt och objektivt och som utgörande grunden för all sann religion. »Endast i kärleken är man ett med objektet, det behärskar inte och blir inte behärskat. . . Där subjekt och objekt eller frihet och natur tänkes så förenade att natur är frihet och subjekt och objekt inte står att skilja – där är gudomligt.»⁶⁸ Kärleken är inte en begreppets enhet – »begripa är att behärska»⁶⁹ –, utan den gudomliga upplevelsen av en förening som vårt förstånd inte förmår att fatta. »Religionen är ett med kärleken. Den älskade är oss inte motsatt, han är ett med vårt väsen. Vi ser endast oss själva i honom, och sedan är han återigen inte vi – ett under som vi inte förmår att fatta.»⁷⁰ Reflektionen splittrar verkligheten i ett 'här och nu' och ett ouppnåeligt 'ideal' som endast kan vara föremål för en oändlig strävan. »Varje positiv religion utgår från något motsatt, något som vi inte är men som vi borde vara. Den uppställer ett ideal före dess vara; för att vi ska kunna tro på detsamma måste det vara en makt.»⁷¹ Positivitet heter nu så mycket som: avfallet från enheten med naturen – såväl den inre som den yttre –, till vilken människan därefter endast kan relatera sig som behärskande eller behärskad. Hegel skriver anspelade på Kant och samtidigt kritiserande denne: »Skillnaden mellan å ena sidan den tungusiske shamanen, de kyrka och stat regerande europeiska prelaterna, mogulerna och puritanerna, och å andra sidan de som lyder pliktens påbud, är inte att de förra gör sig själva till slavar, medan de senare är fria, utan att de förra har sin herre utanför sig medan de senare bär denne inom sig, dvs på samma gång är sin egen slav. För det särskilda – drifter, böjelser, patologisk kärlek, sinnlighet eller vad man kallar det – är det allmänna nödvändigtvis och för evigt något främmande, något objektivt.»⁷² Den högre kraft som förenar vad reflektionen separerar är kärleken; moralitetens *Sollen* blir till kärlekens *Sein* och denna kärlek är religionens väsen, försoningen med livet: »Det kan endast sägas: du skall älska; kärleken själv uttalar inget borde, den är ingen allmänhet motsatt en särskildhet, inte en begreppets enhet utan andens enighet – gudomlighet.»⁷³

Detta leder Hegel till en nytolkning av Jesu lära och kristendomen. Med Abraham tar det judiska folkets historia sin början. Denne lämnar utan grund sin familj och sitt hemland för att som kringvandrande söka självständighet och oavhängighet. »Den första handling genom vilken Abraham blir till en nations stamfader är en klyvning (*Trennung*) som sliter sönder samlevnadens och kärlekens band, alla de relationer som han hitintills haft till människor och natur.»⁷⁴ Abraham ville inte *älska*, utan ställde världen emot sig som en fiende, och då han inte själv kunde behärska denna i dess oändlighet, projicerade han detta herravälde på sitt ideal – vars ende gunstling han själv i sin underkastelse var. Det judiska folkets ursprungliga öde var att underkasta sig denna absoluta makt, den ende Guden, en underkastelse som fann sitt bestående uttryck i den mosaiska lagen. »Folkets befriare blev också dess lagstiftare – detta kunde inte betyda något annat än: den som frigjorde det från ett ok lade ett annat på det.»⁷⁵ Detta öde – den passiva underkastelsen under den egna lagen och hatet mot främmande folk – har sedan för-

följt det judiska folket genom dess historia; dess strävan efter oavhängighet var en strävan efter att vara avhängigt något eget.

Jesus ställde sig i kärlekens namn i opposition till hela den judiska traditionen och överhuvudtaget till varje form av herravälde. »Gentemot det fullständiga slaveriet under en främmande herres lagar ställde Jesus inte ett partiellt slaveri under en egen lag, den kantska dygdens självtvång, utan dygder utan herravälde och utan underkastelse — modifikationer av kärleken.»⁷⁶ När böjelsen sammanfaller med lagen så har denna förlorat sin form av lag, att ställa en allmänhet mot det särskilda, och är den levande enhet som gör själva distinktionen mellan plikt och böjelse överflödigt. Kärleken segrar inte som plikten genom att underkuva sin fiende utan genom att övervinna fiendskapen; den är den helande stråle som försonar det levande med det levande. Att utveckla det gudomliga i människan var det mål Jesus ställde för sig. Denna gemenskap i Guds ande innebär slutet på alla former av jordiskt herravälde och en försoning mellan människor i den religiösa gemenskapen där tron är kärleken mellan jämlikar. Jesus själv måste gå under och hans lära kulminerar i en vision om det kommande 'Gudsriket'. »Denna idé om ett Gudsrike fulländar och omfattar hela religionen så som Jesus instiftade den. . . Skulle det i denna idé ännu finnas en ofullständighet, så att ett öde hade makt i den? Eller var detta öde den nemesis som rasade mot en alltför skön strävan, mot ett överspringande av naturen?»⁷⁷

Jesu lära är till sitt väsen ett samhälleligt ideal. Men redan han själv ställde sig, i opposition till hela sin samtid, utanför det politiska livet, och hans lärjungar gjorde likaledes. I bitterhet över att inte bli hörd förhöll sig Jesus passiv gentemot sitt folks öde — 'mitt rike är inte av denna världen' —, men desto mer led han själv under detta öde. Som en 'skön själ' ovillig att beblanda sig med det orena flydde han världen och förblev därigenom främmande för en mängd 'levande relationer' — familj, egendom, stat. Och hans lärjungar levde efter mästarens död och uppståndelse i avskildhet och trädde endast i kontakt med den samhälleliga gemenskapen genom spridandet av budskapet. På detta sätt när kärleken aldrig ut till det objektiva där det andliga är synligt, utan dess enda bild blir ett försvunnit ideal, här och nu finns ingen försoning. Därför är den grekiska religionen för Hegel fortfarande idealet för en folkreligion; kristendomen faller på sin världfrånvändhet.⁷⁸

Hegel arbetar under denna tid med de komplementära begreppen *Leben*, *Geist* och *Schicksal*. Livet är det allomfattande varat (Gud) — *hen kai pan* — som i sin dynamik innefattar såväl enhet som mångfald; »sambandet mellan det oändliga och det ändliga är. . . livet självt».⁷⁹ Anden, här förstådd som ett folks anda, är den princip som genomströmmar ett folks liv, dess relation till naturen och till andra folk. Ödet slutligen är »en makt som (man) själv beväpnar»⁸⁰ genom att under förändrade omständigheter egensinnigt hålla fast vid sin princip. Men eftersom detta öde inte är något i sig främmande utan endast det egna livet som ens handlingar har gjort till en fientlig makt, så består också möjligheten till en försoning med detta öde genom att »en ny anda» framspringer »ur livets djup»⁸¹ och raserar det gamla och kan utgöra det sammanhållande bandet för ett nytt liv; »livet kan hela sina egna sår och bringa det avskilda fientliga livet tillbaka till sig självt».⁸² Vi kan här parallellisera det judiska folkets öde med det tyska, ty liksom det förra förblev fångat under sitt öde och inte kunde mottaga Jesu kärleksbudskap, så är det

senare likaledes fångat under sitt, en partikularistisk frihet,⁸³ och måste gå under som nation. Det tyska folket måste försona sig med sitt öde, och detta kan endast ske genom att »det begränsade livet. . . angräps och bringas i motsägelse med sin egen sanning som ligger i detta liv», ty på sanning tror det sig självt grunda sitt herravälde, men »denna sanning, rätten, som det vindicerar för sig, måste tas ifrån det och de delar av livet som fordras givas».⁸⁴ Endast genom att bemöta de sanning- och rättsanspråk med vilka det begränsade livet underbygger sin makt, dvs genom att ställa en allmänhet mot en allmänhet och inte en särskildhet mot en annan särskildhet, vilket endast kan ge upphov till ett nytt herravälde, kan det begränsade livet försona sig med sitt öde och på så sätt helas och födas på nytt. Hur detta skall ske i praktiken är emellertid Hegel vid denna tidpunkt långt ifrån på det klara över.

Vad Hegel söker är hela tiden en försoning mellan motsatser, ett återupprättande av livets helhet, som samtidigt, och detta är den inre motsägelse som beledsagar alla hans försök, skall upphäva reflektionens bestämmingar utan att därigenom förlora sin objektivitet. Detta problem blir som mest akut när han tar upp den privata egendomen till behandling. Ett upphävande av denna, skriver han, har för oss inte längre någon sanning: »Egendomens öde har blivit oss alltför mäktigt för att reflektioner över denna skulle vara uthärdliga, dess skiljande från oss skulle vara tänkbart.»⁸⁵ Men denna binder oss samtidigt obönhörligen till det ändliga i en relation av behärskande och behärskad, och är som sådan motsatt kärleken som förenar i jämlikhet. »Rikedomen förråder med detsamma sin motsättning till kärleken, till det hela, genom att den är en rätt ibland en mångfald av rättigheter, varigenom dels den omedelbart gentemot denna sig relaterande dygden, rättsskaffenheten, dels de andra inom dess krets möjliga dygderna nödvändigtvis är förbundna med uteslutning och varje dygdig handling i sig själv är en motsatt.»⁸⁶ Detta leder honom slutligen fram till att fatta motsägelsen som inte bara en »skenets logik» utan som verklighetens själva livsnerv. Det rena måste beblanda sig med det orena, enhet och klyvning är varandra inte diametralt motsatta, det oändliga inte bortom det ändliga utan den sanna enheten är den som omfattar bägge.⁸⁷

Hegels försök att teoretiskt formulera denna nya konception kulminerar i det arbete som han avslutar den 14:e september 1800, och som setts som hans första försök att presentera ett filosofisk system men varav endast två fragment finns bevarade.⁸⁸ Han skriver där: »livet är förbindelsen mellan förbindelsen och icke-förbindelsen».⁸⁹ Hegel intar med denna formulering den objektiva idealismens ståndpunkt; 'döden', 'motsättningen', 'reflektionen', 'förståndet' har nu del i det oändliga livet och är inte längre dess blotta negation. Men han finner fortfarande den högsta försoningen i religionen. Filosofin som tänkande eller reflektion implicerar en opposition till icke-tänkandet (*das Nichtdenken*) och mellan det tänkta och den tänkande. Den är alltid begränsad till en del och när inte utöver det ändliga, dess oändlighet är endast en av två (det begränsande gentemot det begränsade) mot vilka ett tredje kan ställas, osv i en infinit regress, dvs den är ingen 'sann oändlighet'. Men »detta det levandes delvara (*Teilsein*) upphäver sig i religionen, det begränsade livet höjer sig till det oändliga, och endast därigenom att det ändliga självt är liv bär det inom sig möjligheten att höja sig till det oändliga livet. Filosofin måste. . . upphöra med religionen.»⁹⁰ I det religiösa livet försonar sig

människan med det objektiva och ändliga genom offerriten, vilken förintar för förintandets egen skull och därigenom gör gott det ändamålsenliga brukandet av tingen. Men denna försoning är möjlig i högre eller mindre grad och Hegels 'system' slutar med en hyllning till 'de gamle' och utan tvekan några stänk av bitterhet inför sin egen tid. »Den fullkomligaste fullständigheten är möjlig hos folk vars liv är så litet som möjligt sargat och splittrat, dvs hos lyckliga. Olyckligare kan inte uppnå den nivån utan *måste* inom klyvningen bekymra sig om vidmakt-hållandet av en medlem av densamma, om självständighet. . . Man kan nu betrakta denna utifrån subjektivitetens sida som självständighet eller från den andra sidan som ett främmande, avlägset och ouppnåeligt objekt. . . Denna religion kan vara storslagen och fruktansvärt upphöjd, men inte skönt mänsklig.»⁹¹

Genom sin faders död ett drygt år tidigare (jan 99) hade Hegel erhållit möjligheten att uppege sin privatlärartjänst för att i stället under några år av ekonomiskt oberoende på heltid kunna försöka realisera sina teoretiska ambitioner. Efter en tid av intensiva förberedelser, vars resultat vi just stiftat bekantskap med, väljer han slutligen men knappast förvånande att pröva sin lycka vid universitetet i Jena där Schelling sedan 1798 innehaft en professur, och i ett brev till denne från den 2:e november annonserar han sin förestående ankomst. I detta brev, som återupptar den sedan 1796 avbrutna korrespondensen, ger Hegel en kort beskrivning av sin bildningsgång och nuvarande position: »I min vetenskapliga bildning som utgick från underordnade mänskliga behov, drevs jag till vetenskapen och ungdomens ideal måste samtidigt övergå i reflektionens form, i ett system.»⁹² Jag frågar mig nu, medan jag ännu är sysselsatt med detta, vad för slags återvändande till ett ingripande i människors liv som står att finna.»⁹³ Brevet uppvisar ett utvecklat självförtroende hos Hegel som, ehuru han uttalar sin uppskattning av Schellings arbeten och berättar att han på avstånd följt dennes lysande karriär, gör klart att de två kommer att mötas som jämlikar liksom han överläter åt ödet att vaka över deras kommande återförening. Det är uppenbart att Hegel ansåg sig ha vunnit en filosofisk utgångspunkt utifrån vilken han inte behövde stå tillbaka för någon i sin samtid, samtidigt som han var väl medveten om att mycket ännu återstod att göra.

20. Hegels väg till visdom (II) — Hegel i Jena 1801-1807

I januari 1801 anländer Hegel till den lilla universitetsstaden Jena, som sedan några år stått i centrum för det intellektuella livet i Tyskland. Av dess 'litterära sus' återstod emellertid vid denna tidpunkt inte mycket; Fichte hade tvingats därifrån 1799, och den samma år så hastigt uppblommade Jena-romantiken var redan ett år senare förbi. Man kan säga att tiden för Schellings och Hegels samarbete bildar en sista höjdpunkt i denna glänsande epok i universitetets historia. På skilda vägar hade de bägge ungdomsvännerna arbetat sig fram till en respektive filosofisk position som gjorde det möjligt för dem att under ett par år förenas i en gemensam kamp för den 'sanna filosofin', dvs den som intar det absolutas ståndpunkt, gentemot den 'subjektiva reflektionsfilosofin i alla dess former', som förblir fångad i motsatser. I det arbete som Hegel publicerar under sitt första år i Jena, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, och som tillika är hans första publicerade filosofiska arbete, gör han ett slags bokslut över den filosofiska utvecklingen under de två senaste decennierna.

»När föreningens makt försvinner ur människornas liv och motsatserna har förlorat sin levande relation och växelverkan och vunnit självständighet, uppstår behovet av filosofin.»¹ När livet splittrats och förlorat sig självt i delar, som genom förståndet fixerats i till synes oöverbyggbara motsatser, så uppstår hos det levande en oro och en rastlöshet som strävar utöver de bojar som håller det fångat. Ur denna rörelse uppstår filosofin: »Att upphäva sådana stelnade motsatser är förnuftets enda intresse.»² I sin egen samtid ser Hegel denna splittring driven till sin extrem, men desto större växer sig då behovet av filosofin som har att i teorin gripa och upphäva denna splittring, för att därigenom bereda möjligheten att försona livet med sig självt. Han själv, som 'utgick ifrån underordnade mänskliga behov', har på detta sätt drivits till filosofin, och vad det gäller är att gripa denna splittring i dess högsta form, som motsatsen mellan en 'absolut subjektivitet' och en 'absolut objektivitet', och att upphäva denna i en 'absolut identitet', för att sedan ställa frågan 'vad för slags återvändande till ett ingripande i människors liv som står att finna'. Så kan Hegel, i några relativt nyligen återfunna föreläsningsmanuskript från de första åren i Jena, begrunda frågan »vilken relation har filosofin till livet» eller »i vad mån är filosofin praktisk», genom att fastslå att det »sanna behovet av filosofin» ingenting annat är än behovet att »av denna och genom denna lära sig att leva».³

»I principen för deduktionen av kategorierna» är den kantska filosofin en »äkt idealism»; där är »spekulationens princip, identiteten mellan subjektet och objektet, å det bestämdaste uttalad». Men genom att kategoriernas antal begränsas, så »förblir utanför de objektiva bestämningarna genom kategorierna ett ofantligt

empiriskt rike av sinnlighet och varseblivning. . . dvs icke-identiteten upphöjs till den absoluta grundsats». Den kantska filosofin krävde därför att man skiljde dess anda från dess bokstav, och det var denna anda som Fichte tog fasta på när han gjorde »det rena tänkandet av sig själv, identiteten mellan subjektet och objektet i formen Jag=Jag, till principen för sin filosofi». ⁴ Men likväl, i det utvecklade systemet prisges denna princip och detta förlorar sig i en oändlig strävan: »Jag är lika med Jag förvandlar sig till: Jag skall vara lika med Jag; systemets resultat återvänder inte till sin början», och på detta sätt visar sig Fichtes princip som endast varande en subjektiv subjekt-objektidentitet. »För att en absolut identitet skall vara principen för ett helt system är det nödvändigt att subjektet och objektet *bägge* sättes som subjekt-objekt.» Detta är fallet i Schellings system, som därigenom utgör en till sig själv återvändande helhet. Här är inte identiteten hänvisad till en sida och därför heller inte motsatt en andra, utan den är närvarande även i denna andra och kan därför också låta *bägge* bestå i sin motsatsställning gentemot varandra. »Det absoluta självt är därför identiteten av identiteten och icke-identiteten; motsättning och enhet (*Entgegensetzen und Einssein*) är på samma gång i det.» ⁵

Pudelns kärna är här reflektionens förhållande till filosofin; den »isolerade reflektionen» förmår endast att sätta motsatser och hålla fast vid dessa, och på detta sätt förblir den i det ändliga. Spekulationen däremot som en speciell form av reflektion, som en sig själv upphävande reflektion, »reflektionen som förnuft» eller den »filosofiska reflektionen», är relaterad till det absoluta, och upphäver därigenom sig själv som absolut men behåller genom denna sin »självförstörelse» en relativ giltighet; »reflektionen som det ändligas förmåga och det denna motsatta oändliga är i förnuftet syntetiserade, dess oändlighet innefattar det ändliga». Reflektionens bestämningar som upphävda, som »syntetiserade med den absoluta» eller intellektuella »åskådning» genom vilken det absoluta är oss ursprungligen givet, ⁶ är explikationen av det absoluta, och filosofin är ingenting annat än den organiserade kunskapen om det absoluta. »Det absoluta, emedan det i filosoferandet av reflektionen produceras för medvetandet, blir härigenom en objektiv totalitet, en helhet av vetande, en organisation av kunskaper».⁷

Under sin första tid i Jena återupptar Hegel också arbetet på den politiska skrift om det tyska riket och dess författning, till vilken han gjort de första utkasterna redan två år tidigare i Frankfurt, med den dystra vissheten »att Tyskland inte längre är en stat»⁸ som utgångspunkt för sin problematik. Efter ytterligare ett drygt års uppehåll gör så Hegel kring årsskiftet 1802/03 ett sista försök att avsluta detta arbete men lämnar det ånyo oavslutat och så har det förmedlats åt eftervärlden.⁹ Vid denna tidpunkt har Napoleon framgångsrikt sprängt den andra koalitionen. Fred har slutits i Luneville (1801) och Amiens (1802), och en sekularisering av de tyska kyrkoterritorierna är nära förestående. I dessa krig, resonerar Hegel, har det tyska riket visat sig som inte längre varande en stat, inte så mycket för att man utgjort den förlorande parten, utan snarare genom sin bristande förmåga att överhuvudtaget försvara sig — ty det är i kriget som det tydligast visar sig om en gemensam anda existerar och om de enskilda delarna är beredda till uppoffringar för att bevara det hela. Avsaknaden av en sådan gemensam anda är den verkliga grunden för Tysklands undergång som stat.¹⁰ »De tankar som denna skrift innehåller kan vid sitt offentliggörande inte ha något annat syfte eller annan verkan

än att befordra förståelsen av det som är, och därigenom också befordra en stillsammare mening om detsamma, liksom ett i den verkliga kontakten och i ord måttfullt uthärdande av detta. Ty det är inte vad som är, som upprör och plågar oss, utan att det inte är som det borde vara. Inser vi emellertid att det är som det borde vara, dvs att det inte är ett resultat av godtycket och tillfälligheters spel, så förstår vi också att det bör vara så. Det är emellertid svårt för människorna överhuvud att höja sig till vanan att försöka se nödvändigheten och tänka på den.»¹¹ Endast ur denna förståelse av den historiska nödvändigheten av vad som är, kan enkunskap om de förändringar som är nödvändiga för att förvandla Tyskland till en modern stat växa fram. I centrum för dessa förändringar ser Hegel nödvändigheten av en statsauktoritet och ett representationssystem.»¹²

Bland de germanska folk, från vilka de flesta europeiska stater härstammar, argumenterar Hegel, hade varje fri man rätten att göra sin röst hörd och att själv välja sina ledare. Oförmögen att underkasta sig en allmän auktoritet, bunden till andra endast genom seder och bruk (*Sitten*) och ett likartat intresse, var varje man beroende endast av sin egen kraft och karaktär för att bana sig väg i världen. Denna 'tyska frihet' utvecklade sig efter det att dessa folk översvämmat Europa till ett länssystem, i vilket vasaller förlänades att förvalta en del av riket mot plikten att bidra till dess försvar. Slutligen kom genom framväxten av ett borgarstånd, som har att tillse endast sina egna intressen, av nödvändighet nationens angelägenheter att alltmer centreras kring monarken och ständerna, av vilka de senare hade att representera olika samhällsgruppers intressen. »Detta *representationssystem* är alla nyare europeiska staters system. Det fanns inte i Tysklands skogar, men det har framsprungit därur; det bildar epok i världshistorien.» Och: »Representationen är så djupt inflätd i den vidareutvecklade länsförfattningens väsen tillsammans med uppkomsten av ett borgarstånd, att det kan kallas den fänigaste inbillning när denna hålls för en uppfinning av den nyaste tiden. Alla moderna stater består genom denna och endast dess urartning, dvs förlusten av dess sanna väsen, har förstört Frankrikes författning, dock inte densamma som en stat.»¹³ Men i Tyskland har inte någon gemensam statsmakt utvecklats som kunnat genomdriva lagens herravälde och därigenom kuvat den ursprungliga egensinniga tyska karaktären, inte heller ett representationssystem varigenom folket deltar i statens angelägenheter.¹⁴ Tyskland har i stället gått under som stat och splittrats upp i en mångfald oavhängiga stater. »Om Tyskland inte efter ett antal krig skall behöva dela Italiens öde. . . så måste det på nytt organisera sig till en stat. Det väsentliga, det som utgör en stat, nämligen en statsmakt, ledd av ett överhuvud under medverkan av delarna, skulle behöva upprättas.»¹⁵

Här framträder nu vad som kan tyckas som en paradox och skandal i Hegels intellektuella utveckling – hans så kallade 'option för Österrike'.¹⁶ Såväl Preussen som Frankrike har diskvalificerat sig för en sådan mission – att återupprätta Tyskland som stat –, ty bägge har förvandlats till 'maskinstater' där allting in i minsta detalj är styrt av den centrala auktoriteten, utan att någon lokal autonomi tillåts.¹⁷ Men i Österrike är den gamla formen av representation ännu förhånden och kräver endast en modernisering. På detta sätt vinner den tidigare tomma och obestämda tyska friheten substans, och det band knyts mellan statsmakt och folk som gör Tyskland till en stat – »utan en sådan representation är ingen frihet mer tänkbar».¹⁸ Då man inte längre från Österrikes sida behöver frukta en religiös

intolerans eller hotet om en universalmonarki, bägge dessa faror tillhör flydda tider,¹⁹ och eftersom Österrike dessutom genom en lång tradition är förbundet med det tyska riket så är Hegels val träffat. Två erfarenheter från åren 1798/99 kastar ett tydligt ljus över Hegels 'författningsskrift': dels besvikelsen över det revolutionära Frankrikes agerande, vilket (åtminstone delvis) förklarar hans vändning mot Österrike och det tyska riket; dels insikten om Rastatt-förhandlingarnas resultatlöshet, vilket förklarar hans positiva reception av Machiavelli och en av nödvändigheten framtvungad maktpolitik – 'kallbrand kan inte botas med lavendelolja'. Denna option är desto märkligare då vi vet att Hegel några år senare framträder som en stark supporter av Napoleon och dennes *Rheinbund*-politik. Det förefaller mig inte möjligt att mera exakt datera denna förändring i Hegels position, dvs när han ansluter sig till den 'goda sidan' eller när den mytiske Tesevs, som Hegel mot slutet av 'författningsskriften' efterlyser som Tysklands räddare,²⁰ förvandlas till den franske kejsarens kött och blod. Däremot måste vi försöka förstå de inre och yttre bevakelsegrunderna för denna förändring.

Hegels analys är i *Die Verfassung Deutschlands* fortfarande i hög grad förankrad i en tysk statsrättstradition²¹ där riket och ständerna intar en central plats. Och även om han vid denna tidpunkt står i färd att utveckla ett begrepp för den moderna staten så är frigörelsen ifrån det förflutna ännu långt ifrån avslutad; hela hans reformförslag förutsätter ju i själva verket rikets fortsatta existens, ehuru i moderniserad form. Men än en gång ville världsanden annorlunda. Hegel avbryter sitt arbete på författningsskriften någon eller några månader innan förslagen till sekulariseringar ratificeras (mars 1803), en reorganisation efter vilken det heliga romerska rikets öde i praktiken var beseglat, liksom drömmarna om att en modern Tesevs skulle kunna framspringa ur Tysklands pinade jord. »Bland de etthundratolv avskaffade riksständerna fanns de som tjänat som kejsarens viktigaste stöd och i rikets få överlevande gemensamma organ. De flesta av de återstående furstarna var intresserade av sin egen suveränitet och inte av gemensamma nationella band. I sin utrikespolitik var de benägna att följa vinken från den franske diktatorn.»²² Den österrikiska utrikespolitiken uppvisade i sin tur en allt större likgiltighet gentemot frågan om rikets fortbestånd, och inriktades alltmer mot att tillförsäkra det egna landet fördelar, en politik som i det tredje koalitionskriget går ett bittert öde till mötes. I oktober 1805 tvingade Napoleon den österrikiska armén i Tyskland att kapitulera vid Ulm, i november ockuperade han Wien, och slutligen den 2:e december vann han en avgörande seger i trekejsarslaget vid Austerlitz. I den efterföljande freden i Pressburg tvingades Frans den II:e att erkänna Bayerns, Württembergs och Badens fullständiga suveränitet, och i augusti 1806 nedlade han offentligen kejsarkronan och förklarade det heliga tysk-romerska riket för upplöst.²³

Hur var det möjligt för Hegel att fylla det vakuum som uppstått? Ett ledmotiv i vår framställning har varit samspelet mellan teoribildning och historisk utveckling, vilket emellertid inte får förleda oss till ensidighet. Vår hypotes är därför att det, förutom genom Österrikes och rikets militära och politiska bankrutt, var genom dels receptionen av den moderna politiska ekonomin och det med denna sammanhörande arbetsbegreppet (som vi återkommer till), och dels genom analysen av hur den klassiska antiken med nödvändighet går under genom att en högre frihetsprincip framträder där – en process som Hegel i sin 'naturrättsupp-

sats' från 1802, på ett ännu mycket oklart sätt, dramatiskt iscensätter som »tragedin inom det sedliga» (*Tragödie im Sittlichen*),²⁴ och som inte är något annat än den 'tyska frihet' varpå den moderna världen är grundad, en tankegång som vi finner filosofiskt fullt utvecklad och integrerad i historien först i den så kallade *Jenaer Realphilosophie* från 1805/06 och *Phänomenologie des Geistes* —, som Hegel leddes till en genuint borgerlig världsåskådning och ett accepterande av det borgerliga samhället som en ofrånkomlig historisk nödvändighet. Detta ledde också till att han närmade sig det borgerliga Frankrike, där han i den napoleonska lagstiftningen — den berömda *Code Civil* stammar från 1804 — och den av Napoleon införda konstitutionen såg denna högre frihetsprincip manifesteras sig. Så kan han några år senare konstatera att »den store statsrättsläraren sitter i Paris».²⁵ Ett första motsägelsefyllt försök att integrera denna princip inom en systematisk konception vilande på tanken att »den absolut sedliga totaliteten ingenting annat är än ett folk», finner vi den redan nämnda 'naturrättsuppsatsen' och det strax därefter renskrivna föreläsningsmanuskript som kommit att kallas *System der Sittlichkeit*.²⁶ Hegel konfronterar här problemet att förmedla ett klassiskt polisideal med de specifika betingelser som utmärker det moderna borgerliga samhället, eller i hans egen terminologi, att förmedla »den absoluta sedligheten», såsom varande den totala indifferensen mellan motsatser, med »motsatsens fortbestånd», vilken konstituerar sig som ett »system av realitet» och teoretiskt som »systemet för den så kallade politiska ekonomin».²⁷ Denna senare sfär, »systemet för en allmän ömsesidig avhängighet med hänsyn till de fysiska behoven och arbetet», är endast kapabel till en »formell indifferens» eller abstrakt allmänhet, och konstituerar sig därigenom som egendomens och rättens sfär. I sin argumentation, som starkt anknyter till den klassiska politiska teorin, kräver Hegel att denna i förhållande till den absoluta sedligheten negativa sfär, som tenderar mot en »allt större skillnad och ojämlikhet», måste underordnas den förra. »Då detta system av realitet är till fullo i negativiteten och oändligheten, så följer för dess förhållande till den positiva totaliteten att det måste behandlas alltigenom negativt av denna och förbli underkastat dess herravälde; vad som till sin natur är negativt måste förbli negativt och får inte bli till något varaktigt».²⁸ Men likväl, detta »system av realitet» är en nödvändig del inom »den sedliga totaliteten. Hegel bestämmer nu relationen mellan »den absoluta sedligheten» och »den relativa sedligheten» som den mellan sedlighetens »organiska» och »oorganiska natur», och som relationen mellan två stånd; »så utgör det sedliga enligt en absolut nödvändighet två stånd».²⁹ Detta är relationen mellan »fria» och »ofria», mellan de som har som uppgift att bevara det hela och vars aktivitet inte riktar sig mot det enskilda utan mot det allmänna eller döden, dvs de vilka lever för det offentliga livet (politiken och kriget), och de vars arbete riktar sig mot det enskilda, mot behov och förvärv, och vilka därför inte heller står öga mot öga med döden utan endast genom egendomens osäkerhet berörs av kriget. I ett långt ifrån övertygande försök till en historisk framställning visar Hegel sedan hur dessa bägge stånd i det romerska imperiet med frihetens upphörande tenderade att sammansmälta i ett, eller hur — och han citerar här Gibbon som auktoritet — »det offentliga modet, som närs av kärleken till oavhängighet och känslan för nationen», försjönk i »privatlivets matta likgiltighet», och hur man som ersättning för sin »politiska intighet» fick njuta frukterna av »fred och förvärv», och slutligen hur den formella rätten i vilken

alla gäller för lika svarade mot dessa förändringar. Den absoluta sedligheten kan endast bevara sig själv genom att fullt medvetet överlåta och offra en del av sig själv; »ty offrets kraft består i åskådandet och objektiveringen av förvecklingen med det oorganiska, en åskådning genom vilken denna förveckling är upplöst, det oorganiska avskilt och känt (*erkannt*) som sådant, och härmed självt upptaget i indifferensen. Det levande har å sin sida genom att lägga vad det vet är en del av sig självt i detsamma och alltså offra denna del åt döden, såväl erkänt dess rätt till fortbestånd som renat sig självt från det».³⁰ På detta sätt konstituerar sig ett »adelsstånd» och ett stånd där »varje enskild, eftersom han är i stånd till innehav, förhåller sig gentemot alla som allmän eller som borgare i betydelsen *bourgeois*».³¹ Genom detta är den sedliga ordningen återställd och den sedliga totaliteten ånyo fullständigt organiserad: som absolut sedlighet och som motsatsens fortbestånd, med den senare erkänd som en nödvändig beståndsdel men också behärskad av den förra.³²

Det är uppenbart att Hegel här, precis som i sitt arbete på 'författningsskriften', hamnat i en återvändsgränd. Hans vision av den sedliga totaliteten är en motsägelsefull förening av två skilda historiska världar: den antika *polis*-gemenskapen och en modern individualism som finner sin verklighet inte i folket och nationen utan i förvärv och egendom. Två historiska världar, en förgången och en närvarande, och Hegels kärlek är riktad mot den förgångna, mot det offentliga livet i och för staten eller det allmänna, framför det privata livet där var och en är sig själv nog. I den absoluta sedligheten är den enskilde som enskild ett intet; han måste uppge sin egensinniga vilja och uppgå i den gemenskap som finner sin verklighet i ett folks seder och bruk. Hegel kräver nu att den relativa sedlighetens sfär, vars realitet likväl är ofrånkomlig, måste avskiljas från och underordnas den absoluta sedlighetens. Så utvecklar han sin offerteori – tragedin inom det sedliga – varigenom den senare medvetet uppger och ställer en del av sig själv som öde gentemot sig själv för att därigenom själv vara renad från denna sin oorganiska natur. Hegel ger här fortfarande 'de gamle' rätt på bekostnad av den enskilde som den moderna världens princip. Men under de närmast följande åren skulle detta förhållande komma att förändras radikalt och detta genom utvecklandet av en högre allmänhet än den som grekerna hade varit mäktiga, en allmänhet som inte kräver tillintetgörelsen av det enskilda utan som är förmedlad genom detta.³³

Det är min åsikt att de ovan relaterade svårigheterna när det gäller den filosofiska förståelsen av historien och politiken var en starkt bidragande orsak till de förändringar i Hegels systemkonception som fullbordar sig under åren 1803-1806. Jag skyr här den mödosamma uppgiften att i detalj försöka klargöra dessa förändringar, och nöjer mig med att i all korthet ange dess allmänna riktning och betydelse för den av oss behandlade frågeställningen, nämligen den historiska övergången från antiken till den moderna världen. Det rör sig här delvis om en förnyad och fördjupad reception av Aristoteles metafysik, och i synnerhet av dennes ändamålsbegrepp (*telos*). Hegel kräver nu att vi uppfattar och uttrycker det absoluta inte bara som *substans* utan också väsentligen som *subjekt*, vilket innebär att substansen är verklig endast i och genom den självförmedlande process i vilken den förlorar sig själv, reflekterar sig själv i sitt annat-vara och återvinner sig själv. »Hegel vidareutvecklar härmed identiteten mellan identitet och icke-identi-

tet, såsom varande det absolutas natur, subjektivitetsteoretiskt, genom idén om en absolut subjektivitet som i olika faser konstituerar sig själv som en aktiv själv-refererande enhet.»³⁴ Detta får vittgående konsekvenser för Hegels uppfattning av den enskilde individen. I stället för att vara något uteslutande negativt vars verklighet är att omedelbart uppgå i ett folks seder och bruk, så framträder individen nu som själva förmedlings princip. Varje människa är i sin egenskap av tänkande varelse – praktiskt som viljande varelse – i-sig absolut, identiteten mellan det enskilda och det allmänna, en identitet för vilken Jag är det högsta uttrycket. Detta innebär för Hegels del utan tvekan också ett närmande till Fichte, men det väsentliga är då inte den omedelbara relationen till sig själv, Jag=Jag, utan den förmedlande process varigenom det enskilda självet blir ett allmänt själv. Som en central tankegång framträder tanken att Jaget måste objektifiera och alienera sig självt (*Entäusserung*), att detta måste förlora sig självt som enskilt i det objektiva för att återfinna sig självt som allmänt, dvs den process varigenom dess i-sig träder fram och blir för-sig. Jag finner det relevant att här göra en något längre framställning av Hegels analys av arbetsbegreppet och den sfär av samhället som han vid denna tidpunkt kallar 'systemet av realitet' eller 'systemet av behov' och som han senare kommer att kalla 'det civila samhället' (*die bürgerliche Gesellschaft*). Ty vi finner i lokaliseringen av denna sfär och dess utskiljande från den politisk-statliga sfären ett av Hegels genuina bidrag till den moderna teorin, och vi måste förstå kraften i hans reception av den moderna nationalekonomin för att förstå varför han såg sig tvingad att överge sitt klassiska polis-ideal.

Begynnelsen av Hegels studier av den politiska ekonomin är delvis höljda i dunkel. Från den kommentar till den tyska översättningen av James Steuarts *Principles of Political Economy* (1767), vilken ännu Rosenkranz hade tillgång till i sin helhet, och som han daterar från februari till maj 1799, är idag ingenting bevarat utom Rosenkranz' egna fåordiga och inte särskilt upplysande kommentarer. »Alla Hegels reflektioner», skriver denne, »över det civila samhällets väsen, över behov och arbete, över arbetsdelning och de olika ståndens förmögenhet, fattighjälp och polis, skatter osv, samlades slutligen i en kommentar till den tyska översättningen av Steuarts *Staatswirtschaft*. . . Stuart var fortfarande anhängare till det merkantilistiska systemet. Med ett ädelt patos och en mängd intressanta exempel bekämpade Hegel vad som var dött i detsamma, i det att han mitt i konkurrensen och arbetets och utbytets mekaniska process strävade efter att rädda människans själ.»³⁵ Och vad lika illa är för förståelsen av den hegelska filosofins genesis: en exakt datering av när Hegel för första gången kommer i kontakt med Adam Smiths *Wealth of Nations* tycks inte möjlig att uppnå. Det första yttre belägget för denna läsning härstammar från 1803/04 års så kallade *Jenaer Realphilosophie* där han tar upp Smiths berömda knappålexempel och i en randanmärkning refererar till denne.³⁶ Men som Lukács påpekar tyder den betydelse som arbetsbegreppet har under hela Jena-perioden, t ex i *System der Sittlichkeit*, på en betydligt tidigare läsning av *Wealth of Nations*.³⁷

Det djuriska begäret är ett som strävar efter den omedelbara konsumtionen och tillintetgörelsen av det begärda objektet, och i kretsgången mellan begär och tillfredsställelse manifesterar sig naturens eviga cirkel. Annat förhåller det sig med det mänskliga begäret, som i stället för att omedelbart konsumera objektet bear-

betar det, så att det i sin negation inte tillintetgörs utan består. Det förra har som ändamål och resultat endast »den tomma mättnaden» och »den enkla självkänslan», medan det senare manifesterar sig som ett »uppfyllt vara».³⁸ På detta sätt framträder arbetet som förmedlaren mellan människan och naturen, som »medvetandets-görande-sig-till-ett-ting»,³⁹ och genom verktyget antar denna förmedling själv formen av ett ting. Verktyget är den list som människan sätter mellan sig själv och de yttre tingen, en list som genom uppfinningar och innovationer ständigt fördjupas, och genom sitt spridande kommer att tjäna alla.⁴⁰ Men människan måste fortfarande arbeta med det, och arbetet skiljer sig från instinkten genom att det är något som måste läras, något som tillhör ett folks bildning, som dess samlade verktyg eller produktiva förmåga. »Arbetets subjektivitet upphöjs i verktyget till något allmänt; var och en kan göra efter och arbeta på samma sätt; det är såtillvida arbetets bestående regel.»⁴¹ Dessa kunskaper och färdigheter utvecklas genom historien, från generation till generation, och utgör ett väsentligt moment i mänsklighetens bildning. Genom att objektifiera sig själv berövar människan naturen dess form av annat-vara, av främmande verklighet, och skapar en andra natur – det mänskliga samhället. Men denna process har också en andra sida, den att människan i sina försök att göra sig till naturens herre, gör sig själv till slav under sin egen produkt; hennes objektifikation är liktydig med hennes alienation.⁴²

Arbetet självt blir genom behovens mångfald och vidare differentiering alltmer uppdelat och allt mindre direkt relaterat till konkreta behov; varje individ blir i sitt arbete specialiserad på en enskild syssla och denna arbetsdelning blir själv en produktivkraft.⁴³ Detta får till följd att individen för tillfredsställandet av sina behov blir beroende av andra människors arbete, och omvänt att han i sitt arbete inte arbetar endast för att tillfredsställa sitt eget behov utan också andra människors. »Hans arbetes innehåll går utöver *hans* behov; han arbetar för fleras behov, och så gör var och en.»⁴⁴ Arbetet blir abstrakt och inte omedelbart relaterat till för individen konkreta behov; det reduceras till att vara ett medel för att tillfredsställa dessa behov. Likaså blir själva arbetet genom arbetsdelningen formellt och mekaniskt; den specialiserade skickligheten ökar samtidigt som den allmänna minskar. »Självet kraft består i den rika omfattningen; denna går förlorad.»⁴⁵ Men med denna utveckling öppnar sig också en ny möjlighet. Den enskildes »arbete blir helt *mekaniskt* eller tillhör en enkel bestämning; emellertid ju abstraktare det blir, i desto högre grad är han endast den abstrakta aktiviteten, och därigenom är han i stånd att dra sig ur arbetet och att ersätta sin aktivitet med den yttre naturens.»⁴⁶ Denna yttre naturkraft – vatten, vind, ånga, etc – gör det slutligen möjligt för *maskinen* att överta människans arbete, varigenom naturens kausalitet underordnas en mänsklig teleologi, eller processen varigenom naturens »blinda görande görs till ett ändamålsenligt».⁴⁷ Därmed är vi framme vid det moderna samhället och den industriella revolutionen. Genom maskinen upphäver människan själv sin formella aktivitet och låter sig betjänas av den föras arbete.⁴⁸

Men maskinen som kom som människans befriare visar sig endast vara ännu en förtryckare och tillika den skoningslösaste av dem alla. Vi måste här genom några längre citat ge Hegel själv chansen att komma till tals, och låta honom dra ut konsekvenserna av det föregående i en beskrivning av det moderna industrisamhället;

en beskrivning som mer tycks vara resultatet av en kringvandring i 1840-talets England än en skrivbordsanalys av en tysk privatdocent vid seklets början. »I det att han låter bearbeta naturen genom mångahanda maskiner så upphäver han inte nödvändigheten av sitt eget arbete, utan skjuter det endast vidare, fjärrar det från naturen och riktar sig inte levande mot det som mot något levande, utan det undflyr detta negativa levande tillstånd och det arbete som kvarstår för honom blir självt *maskinmässigt*; han *förminskar* det endast för det hela, inte för den enskilde, utan ökar det snarare, ty ju maskinmässigare arbetet blir desto mindre värde har det och desto mer måste man arbeta på detta sätt.» »En mängd människor döms på detta sätt till det alltigenom avtrubbande, ohälsosamma, osäkra och deklasserande arbetet i fabriker, manufakturer, bergverk osv; och grenar av industrin, vilka försörjde en stor grupp av människor, sinar ut på en gång som en följd av modet eller förbilligandet genom uppfinningar i andra länder osv, och denna massa är prigriven en fattigdom som inte förmår hjälpa sig själv.» »Arbetet blir på detta sätt alltmera dödt, det blir till maskinarbete, den enskildes yrkesskicklighet så oändligt begränsad och fabriksarbetarens medvetande förklenas till den yttersta stupiditeten. *Sammanhanget mellan det enskilda arbetssättet* och hela den oändliga mängden av behov blir alltigenom oöverskådligt och till en *blind avhängighet*, så att en avlägsen operation ofta plötsligt hämmar en hel klass av människors arbete — vars medlemmar tillfredsställer sina behov genom detta — och gör det överflödigt och oanvändbart.»⁴⁹

Detta abstrakta arbete som arbetsförmedlingen introducerar och som skiljer individen från hans konkreta behov måste dock ha en gemensam nämnare, något som gör det möjligt att återigen relatera det till konkreta individuella behov; denna likhet är värdet. Värdet är varje bearbetat objekts inre hemlighet, det som gör alla produkter jämförbara och utbytbara mot varandra,⁵⁰ och värdet som självt varande en abstraktion finner sin materiella motsvarighet och existens i penningen. »*Penningen* är detta materiella existerande begrepp, enhetens form eller möjligheten till alla ting som relaterar sig till behoven», och »behovet och arbetet upphöjda i denna allmänhet, bildar så för sig i en stor nation ett väldigt system av gemensamhet och ömsesidig avhängighet, ett det dödas rörelse och liv inom sig självt (*ein sich in sich bewegendes Leben des Toten*), som i sin rörelse rör sig blint och elementariskt fram och tillbaka, och likt ett vilt djur ständigt kräver en sträng behärskning och tyglan».⁵¹

Sådan tecknar Hegel bilden av det moderna civila samhället: »I detta system framträder således den regerande som den omedvetna blinda helheten av behov och sätten att tillfredsställa dessa»;⁵² som ett vilt djur där individen är bestämd av och underkastad det helas process. Behoven mångfaldigas i det oändliga — när människan uppfunnit korken så behöver hon också korkskruven⁵³ — och denna mångfald blir till mode, en förfinad smak som kräver allt mer för att tillfredsställas och som ständigt undergår förändringar. Med denna mångfald framträder också den ojämna fördelningen, med anhopningen av rikedomar också det djupaste armod. »Motsatsen mellan en stor rikedom och en stor fattigdom framträder — den fattigdom som inte förmår att göra något för sig själv.» Och rikedomens drar likt varje större massa den mindre till sig och koncentrerar sig i ett fåtals händer — »den som har, den skall vara givet».⁵⁴ Arbete och kapital står mot varandra, polariseringen i det moderna samhället är ingen slump, den framspringer

med nödvändighet ur själva dess organisation och verkningssätt; »fabriker och manufakturer grundar sitt bestående på en klass' misär». ⁵⁵ Denna utveckling blir till slut ett hot mot själva samhällets fortbestånd. »Denna ojämlikhet i fråga om rikedom och fattigdom, denna nöd och nödvändighet blir till viljans högsta splittring, till inre upprördhet och hat.» ⁵⁶

Under intrycken från det framväxande, av en utvecklad arbetsdelning präglade, moderna samhället och receptionen av den moderna politiska ekonomin förmår inte Hegels antika *polis*-ideal att hålla ut. Detta vilade väsentligen på att *praxis* överordnades *poiesis*, och Hegel hade under sina första år i Jena försökt förvisa det produktiva arbetet till ett stånd vilket var uteslutet från den absoluta sedligheten och som var underordnat denna. I föreläsningsmanuskriptet från 1805/06 däremot gäller individen endast för vad han har gjort sig själv till. ⁵⁷ Genom arbete och utbyte förmedlas det enskilda med det allmänna, och i denna process vinner individen erkännande som rättsperson. På denna grundval vilar det moderna samhället; den enskilde som sådan är erkänd men är också som vi sett underkastad det helas blinda nödvändighet, som dömer stora grupper av människor till ett nedbrytande arbete och ett liv i armod. Därför ser Hegel det som nödvändigt att denna sfär av ömsesidig avhängighet underordnas det positivt allmänna eller staten, en nödvändighet som han försöker begrunda genom en uppgörelse med det antika statsbegreppet och den moderna naturrättsläran. »Det stora med dessa föreläsningsutkast är att de befriar den moderna naturrättens samhällsbegrepp från dess ända fram till Fichte vidhängande abstrakthet, i det att de för tillbaka det på den politiska ekonomins grund, eller, uttryckt i en formel, förbinder Adam Smith med Rousseau.» ⁵⁸

Hegel ställer sig nu återigen problemet att förmedla det enskilda och det allmänna, dvs hur den enskilda viljan, vilken endast i-sig är allmän, till sitt begrepp, genom »alienation» och »bildning» konstituerar sig som allmän vilja. Han avvisar bestämt tanken att denna allmänna vilja skulle kunna konstitueras genom någon form av ursprungligt fördrag eller överenskommelse mellan individer, eftersom på detta sätt endast en förening av enskilda viljor etableras, som i varje ögonblick hotar att brytas upp igen. Så har ingen stat konstituerats, tvärtom, den allmänna viljan konfronterar först individerna som en främmande makt, i form av en härskare, vars vilja står mot deras medvetna vilja och vilken de endast motvilligt följer; »mot deras vilja är dennes vilja deras vilja». Detta är den stora människans företrädare, att veta den allmänna viljan och att uttala den. Alla samlar sig kring hans banér; han är deras Gud. Så stiftade *Tesevs* staten Athen. . . Denna makt är inte despotism utan tyranni, det rena ohyggliga herraväldet; men detta är nödvändigt och rättmätigt såtillvida det konstituerar och vidmakthåller staten som denna verkliga individ.» Om det är på detta sätt som stater stiftats, så är detta dock endast ett övergående stadium. »Med tyrannin följer den omedelbara alienationen av den verkliga enskilda viljan — denna bildning till lydnad. Genom denna bildning till lydnad, att veta det allmänna snarare än den verkliga viljan, har tyrannin blivit överflödig och lagarnas herravälde inträder.» ⁵⁹ Genom lydnaden av och förtroendet för lagen lär den enskilde känna sitt eget väsen, och denna är inte längre en främmande makt utan hans egen vilja som allmän.

»Detta är grekernas sköna lyckliga frihet, som avundats så och som ännu avundas. Folket är på samma gång upplöst i medborgare och en individ — regeringen. Det

står endast i växelverkan med sig självt. Samma vilja är den enskilda och den allmänna. Alienationen av viljans enskildhet är det omedelbara bevarandet av densamma. Men en högre abstraktion är nödvändig, en större motsats och bildning, en *djupare* ande. Detta är sedlighetens rike: var och en är *sed*, omedelbart ett med det allmänna. Här är inte platsen för några protester; var och en känner sig *omedelbart* som allmän, dvs han avsäger sig sin särskildhet utan att känna denna som sådan, som detta *själv*, som väsendet. Den högre splittringen är alltså att var och en fullständigt *träder tillbaka i sig själv*, känner sitt *själv som sådant*, som väsendet, kommer till detta egensinne, att vara skild från det allmänna som är där (*daseienden Allgemeinen*) men likväl absolut, *i sitt* vetande *omedelbart besittande sitt absoluta*. Han låter som enskild det allmänna gå fritt; han äger en fullständig självständighet inom sig, han uppger sin *verklighet* och galler för sig endast i *sitt vetande*.⁶⁰ Med en kärleksfull kyss förråder Hegel 'de gamle', inte för några futtiga slantars skull, utan för den 'djupare ande' som bor i människan och som kräver sin rätt. Detta är det andra uppförandet av 'tragedin inom det sedliga'; för förlusten av den omedelbara yttre friheten erhåller individen en än högre, den inre eller »tankens frihet». Att människan som tänkande varelse är det högsta och att hon som sådan är absolut, på denna visshet vilar den moderna världen, detta är den tyska frihet, det »nordiska väsen» som var förborgat för den klassiska antiken.⁶¹ »Detta är den nya tidens högre princip, dem som den gamle, som Platon inte kände. I den gamla tiden var det sköna offentliga livet allas sed, skönhet som den omedelbara enheten mellan det allmänna och det enskilda, ett konstverk i vilket ingen del avsköndrar sig från det hela, utan är denna genialiska enhet mellan det sig vetande självet och dess framställning. Men enskildhetens sig-själv-som-absolut-vetande, detta absoluta inom sig vara (*Insichsein*) var inte förhanden.»⁶² I dag är inte längre allas deltagande i det offentliga livet, denna omedelbara enhet mellan det enskilda och det allmänna, möjligt. Tvärtom, »varje sfär: stad, skrå är verklig i förvaltandet av sina särskilda angelägenheter. Ett folk är dåligt när det är regeringen — och så dåligt som oförnuftigt».⁶³ Vad som idag binder människorna och staten samman är inte deltagande och gemensamma seder,⁶⁴ utan »det andliga bandet är den offentliga meningen, denna är den sanna lagstiftande kåren (*Korps*)», och »regeringstjänstemännen tillhör denna anda». På detta sätt utövar den enskilda ett medelbart inflytande på regeringen; »gentemot denna offentliga mening förmår man intet. Från denna utgår alla förändringar och den *själv* är endast de *medvetna bristerna hos den framåtskridande anden*. Vad anden gör till sitt eget är som *makt* överflödigt. När övertygelsen, den inre nödvändigheten, ger efter, så kan ingen makt hålla den tillbaka. Regeringens vishet är att veta, vad anden egentligen inte mer vill.»⁶⁵ Den moderna statens form är den konstitutionella monarkin; den ärftlige monarken är den fria allmänhet som också är en enskild, och på motsvarande sätt är varje enskild individ som en tänkande varelse, i sitt vetande, allmän, och genom sin verksamhet inom en särskild sfär av det hela förmedlar han det allmänna, hans arbete är ett arbete för alla. Mitt emellan dessa bägge extremer finns regeringen, vilken vet sig fri från bägge, och vars kraft och vishet består i att tillerkänna varje sfär, stånd och särskilt system en så stor självständighet som möjligt och endast träda i aktion när situationen så kräver. »Den stela, abstrakta anordningen av myndigheterna på samma sätt för alla stånd utgör en regerings hårdhet. Är emellertid detta abstrakta sätt

modifierat, utan att regeringen uppger sig själv, så uppstår därigenom ständernas belåtenhet med denna.»⁶⁶

Vi har utifrån temat den enskildes förhållande till det allmänna, inom ramarna för en förståelse av historien och den moderna världen, försökt åskådliggöra förändringarna i Hegels filosofiska position under Jena-perioden. Till denna process hör också brytningen med Schelling.

I maj 1803 utkommer det sista numret av *Kritisches Journal* ⁶⁷ och ungefär samtidigt lämnar Schelling slutgiltigt Jena. Efter en tids vistelse i Schwaben anträder han så till hösten en ny professur i Würzburg för att tre år senare överflytta till München som medlem i den bayerska vetenskapsakademien. Hegel i sin tur förblir i Jena, som nu emellertid förlorat det mesta av sin forna glans,⁶⁸ till mars 1807, då han anträder en tjänst som tidningsredaktör i Bamberg. Det är under dessa ensamma år som Hegels filosofi vinner den form som sedermera skall göra honom berömd, en process som kulminerar med *Phänomenologie des Geistes*, den vidunderliga ouvertüren och tillika första delen av hans system. Samtidigt slår Schelling sedan han lämnat Jena ånyo in på delvis nya vägar, vilka alltmer leder honom bort från den position vilken en gång förenat honom och Hegel, och än mer den som den senare var i färd med att utveckla. Det är denna dubbla process, vilken på sikt skulle leda till en total brytning mellan de bägge, som vi nu slutligen har att följa.

I sina långt senare offentliggjorda föreläsningar över filosofins historia anmärker Hegel: »Schelling har genomfört sin filosofiska utbildning i det offentliga. Serien av hans filosofiska skrifter är samtidigt hans filosofiska bildningshistoria och framställer hans gradvisa upphöjande över den fichteska principen och det kantska innehållet, från vilka han utgick; de innehåller inte en följd av efter varandra utarbetade delar av filosofin, utan följderna av hans bildningsnivåer. När det frågas efter en sista skrift vari hans filosofi presenterar sig å det bestämdaste genomförd, så kan man inte nämna någon bestämd sådan.»⁶⁹ Genom den 1804 publicerade *Philosophie und Religion* är det uppenbart att Schelling återigen anträtt delvis nya vägar. Schellings nya skrift var till det yttre föranledd av C A Eschenmeyers angrepp på identitetsfilosofin i sin *Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie* (1803), där denne kritiserat det oklara förhållandet mellan det absoluta och de ändliga tingen, liksom den 'egoism' som gör det absoluta tillgängligt endast för den spekulative filosofen. Det måste, enligt Eschenmeyer, finnas ett 'högre öga' genom vilket det absoluta är tillgängligt för alla människor, och detta öga kan inte vara något annat än tron eller religion.⁷⁰ I sitt försök att besvara denna kritik kom Schelling att utveckla tankar som förstärkte redan tidigare tendenser och obönhörligen ledde honom bort från de filosofiska positioner som Hegel samtidigt i Jena var i färd med att alltmer konkretisera och forma till en helhet. Dessa tendenser kom att förstärkas ytterligare och på sikt innebära en vändpunkt i Schellings filosofiska utveckling, sedan han i München kommit under den katolske teosofen Franz von Baaders inflytande. Denne leder honom in i teosofin och till ett intensivt studium av 1500-talsmystikern Jakob Böhme. Schelling vänder nu definitivt tillbaka till den kristna religionens hemlighetsfulla djup. Vidare inlåter sig Schelling under de första åren i den bayerska huvudstaden tillsammans med J W Ritter i en serie naturfilosofiska experiment av tvivelaktig karaktär — det gällde en ung italienare vid namn Campetti som sades besitta ovan-

liga förmågor med slagruta, magnetiska nålar och dylikt —, vilka resulterade i pinsamma misslyckanden, och vilket måhända var ett ytterligare skäl till att han alltmer fjärmade sig från naturfilosofiska spekulationer.⁷¹ Hegel i sin tur tog redan tidigt skarpt avstånd från en naturfilosofi som tenderade mot mysticism och som hängav sig åt spekulativ konstruktion byggd på lösa analogier och ett mer eller mindre godtyckligt ordnande av ett förefintligt empiriskt material, och som resulterade i en ytlig formalism som aldrig lärde känna saken själv. Han skriver i en av de aforismer och notiser som genom Rosenkranz bevarats från de senare åren i Jena: »Liksom det har funnits en poetisk geniperiod, så tycks det nu vara en *filosofisk geniperiod*. Lite kol, syre, kväve och väte ihopknädat och fäst vid ett papper på vilket det står något om polaritet osv, med en träaktig stångpiska av fåfånga etc, raketer uppskjutna i luften, menar de sig framställa empyréum. Så Görres, Wagner och andra. Den råaste empiri förenad med en formalism av stoff och poler, utsmyckad med förnuftslösa analogier och berusande tanke-nycker.»⁷² Och i det berömda förordet till *Phänomenologie des Geistes* skriver han med udden riktad mot denna typ av naturfilosofi: »Så kan oerfarenheten lätt hamna i en beundrande häpnad över detta. . . Knepet med dylik visdom kan läras in lika snabbt som det är lätt att utföra. Att göra om knepet, om det är välkänt, är lika outhärdligt som att upprepa en genomskådad taskspelarkonst. Instrumentet för denna monotona formalism är inte svårare att handha än en målarens palett som blott äger två färger, exempelvis rött och grönt, där den förra appliceras på duken om uppdraget är en historisk målning, den senare om det efterfrågas ett landskap.»⁷³

Frågan är i vilken mån denna kritik var riktad också mot Schelling, och inte bara mot hans efterföljare inom naturfilosofin.⁷⁴ Vi kan inte utgå ifrån annat än att Schelling och Hegel sommaren 1803 skildes från varandra i en så djup vänskap som var möjlig mellan två så vitt skilda karaktärer, och att de med största sannolikhet ansåg att enighet rådde dem emellan när det gällde grundläggande filosofiska principer. Fram till juli nästföljande år står man i relativt tät brevkontakt med varandra, där man utbyter information och ömsesidiga lyckönskningar. Brevväxlingen avslöjar inte några skilda ståndpunkter, men några teoretiska frågor diskuteras förvisso heller inte. Klart är dock att Hegel under de närmaste åren, åtminstone i sina föreläsningar över filosofins historia vinterterminen 1805/06, öppet kritiserar Schellings identitetsfilosofi. Vi besitter här en längre berättelse av G A Gabler, som sedemera skulle erhålla Hegels vakanta professur i Berlin, från dennes studietid i Jena. Han skriver bland annat följande om de ovannämnda föreläsningarna: »Likaså hade vi tills då inte vetat om någon skillnad mellan Hegel och Schelling; de gällde för oss som lika och gemensamt för en och samma filosofi. Skillnaden visade sig emellertid till slut. Den stod till vår förvåning klar för oss när även Schellings system slöt sig till följden och kom på tal som ett egentligen ännu ofullständigt, i olika ansatser och utvecklingar annorlunda försök. I synnerhet fästes vår uppmärksamhet på dess brister vad gäller den vilande omedelbara enheten av motsatser i det absoluta och den blott kvantitativt fattade skillnaden.»⁷⁵ Den av Hegel avbrutna brevkontakten återupptas först i januari 1807 sedan Schelling, som han skriver, för att 'påminna' Hegel om sin existens skickat denne ett exemplar av sin senaste skrift, en kritik av Fichtes försök att omarbota och förbättra sin lära.⁷⁶ I den brevväxling som följer på denna invit berättar Hegel

om sina tidskriftsplaner, om sin önskan att finna en ny universitetslärtjänst, eventuellt i Bayern, och ber Schelling om hjälp för detta ändamål, medan den senare entusiastiskt redogör för de naturfilosofiska experiment och projekt som vid denna tidpunkt ivrigt sysselsätter honom. Även om Hegel artigt svarar på dessa tankar och försöker anlägga några synpunkter på dem, så finns det skäl att tro att han i grund och botten förhöll sig ganska skeptisk och avvisande till dem.⁷⁷ I sitt första brev annonserar Hegel också den nära förestående publikationen av den första delen av sitt filosofiska system, på vilket Schelling öppet och hjärtligt svarar: »På ditt äntligen utkommande verk är jag fylld av spänd förväntan. Vad måste väl bli resultatet när *din* mognad ännu tar sig tid att låta sina frukter mogna. Jag önskar dig endast vidare de lugna omständigheterna och tiden till att utföra ett så gediget och tidlöst verk.»⁷⁸ I ett brev från maj samma år ursäktar sig Hegel att han ännu inte skickat Schelling ett exemplar av *Phänomenologie des Geistes*, som utkommit i början av april, och skriver vidare: »I förordet kommer du inte att finna att jag gjort för mycket med den platthet, som särskilt med dina former gjort så mycken ofog och reducerar din vetenskap till en kal formalism. För övrigt behöver jag inte säga dig att om du ger ditt samtycke till några sidor av det hela, så betyder detta mer för mig än om andra är belåtna eller missbelåtna med det hela.»⁷⁹ I Schellings svar från november samma år, vilket tillika är det sista brevet dem emellan, kan vi läsa: »Jag har ännu endast läst förordet. I den mån du själv nämner dess polemiska del så måste jag, med det rätta måttet för min egen mening om mig själv, tänka alltför litet om mig för att relatera denna polemik till mig själv. Det kan alltså, som du säger i brevet till mig, endast falla på missbruket och eftersägarna, ehuru denna distinktion inte är gjord i själva texten. Du kan lätt föreställa dig hur glad jag vore att en gång för alla bli av med dessa. Det vari vi verkligen kan ha olika övertygelser eller synpunkter skulle mellan oss utan förlikning kort och koncist låta sig utfinnas och avgöras, ty försonas låter sig faktiskt allt utom ett. Så bekänner jag att ännu inte ha begripit i vilken mening du opponerar *begreppet* gentemot *åskådningen*. Du kan med detta likväl inte mena annat än vad du och jag har kallat idé, vars natur det är att ha en sida från vilken den är begrepp och en från vilken den är åskådning.»⁸⁰ Tolkar vi detta bokstavligt så tycks det inte som om Hegel direkt skulle ha haft Schelling i tankarna när han skrev sitt polemiska förord, och inte heller som om den senare skulle ha uppfattat det så, även om han gärna sett att Hegel explicit hade undantagit honom från sin polemik, men också att det likväl fanns en oklarhet dem emellan som han *ännu* inte kunnat förstå, nämligen varför Hegel ställer begrepp och åskådning i motsatsställning till varandra. Schellings brev var inget avskedsbrev, men Hegel besvarade det inte och relationen mellan de bägge försämras under de närmaste åren till ett totalt främlingskap.⁸¹ Men den fråga som ännu återstår att besvara är: vilken var den filosofiska relationen mellan Hegel och Schelling sedan den senare lämnat Jena och fram till publikationen av *Phänomenologie des Geistes*? Det är uppenbart att vi här måste gå till texterna, såväl Hegels som Schellings, för att bringa någon klarhet i denna fråga.

Jag skall i det följande försöka klargöra några av de väsentliga divergenserna mellan Hegel och Schelling utifrån tre centrala frågeställningar, vars åtskiljande endast tjänar överskådlighetens syfte då de i sak är intimt förknippade med varandra, nämligen: 1) själva det absoluta natur; 2) hur en kunskap om det absoluta är möj-

lig; och 3) för vem denna kunskap är tillgänglig. »Den *kantska filosofin* har sedan en lång tid tillbaka fått sin dom. . . Snabbare ändå skyndas det mot bestämningen av den *fichteska* filosofins ståndpunkt. Vad den *schellingska* filosofin är i sitt väsen kommer inom kort att uppenbaras. Domen över den står så att säga för dörr-en, ty många förstår den redan.»⁸²

1) I sin *Differenz*-skrift från 1801 hade Hegel fastslagit att den objektiva idealismens princip är den enligt vilken det absoluta fattas som »identiteten mellan identitet och icke-identitet».⁸³ Schelling hade vid denna tidpunkt gjort upprepade försök att utveckla ett filosofiskt system utifrån denna princip. Men samtidigt lyckades det honom aldrig att fullständigt integrera denna i sina framställningar och framförallt hade den aldrig någon konstitutiv funktion i hans spekulativa konstruktioner. Det moment av icke-identitet, negativitet, som i Hegels konception av det absoluta alltmer träder i förgrunden, spelar hos Schelling en underordnad roll; det absoluta är för honom primärt det alltigenom positiva, det med sig självt identiska. På detta sätt blir förhållandet mellan det absoluta och det ändliga, det senare som det bestämda och negativa (all determination är negation), problematiskt. Vi finner här grunden för det steg som Schelling skulle ta i sin 1804 publicerade *Philosophie und Religion*, där han framställer verklighetens eller det ändligas existens som tänkbar endast genom ett avfall från det absoluta. »I ett ord, från det absoluta till det verkliga finns det ingen beständig övergång, sinnevärldens ursprung är endast tänkbart som ett fullständigt avbrott, genom ett språng, ifrån absolutheten.» Grunden för de ändliga tingen kan alltså »ligga endast i ett *avlägsnande*, i ett *avfall* från det absoluta.»⁸⁴ Det absoluta är det rätt och slätt affirmativa varat, eller, som Schelling skriver i det första numret av *Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft* (1805), en »oändlig position av positioner, som själva åter är oändliga, utan all negation».⁸⁵ På detta sätt blåses livsandarna ur det absoluta, som därigenom reduceras till ett livlöst skelett eller behållare, som förvisso innehåller allt men som i avsaknad av bestämmningar och kvalitativa skillnader endast är en formlös massa. Så kan Hegel i en berömd passage i förordet till *Phänomenologie des Geistes* skriva: »Här innebär betraktandet av vilken som helst tillvaro, sådan den är i det *absoluta*, inget annat än att därom sägs, att visserligen omtalades denna tillvaro nyss som ett något, men i det absoluta, $A=A$, finns likväl inget sådant som ett något, utan där är allt ett. Att ställa upp detta enda vetande, att allt är lika i det absoluta, mot den kunskap som åtskiljer och som äger fullhet eller som söker och kräver fullhet, att utge sitt *absoluta* för att vara den natt där, som man brukar säga, alla kor är svarta — detta är naiviteten hos kunskapstomheten.»⁸⁶ Det absoluta får hos Schelling en utpräglat statisk karaktär och Hegel kan i en av sina, får vi förmoda, sista föreläsningar i Jena rikta en kritik mot just detta: »Schelling uppställer i sina senare tankar om filosofin den spekulativa idén i allmänhet *utan någon utveckling*, och går genast över till den gestalt som denna har som naturfilosofi.»⁸⁷ Gentemot detta kan Hegel hävda: »Det sanna är det hela. Men det hela är endast det genom sin utveckling fulländade väsendet. Om det absoluta skall sägas att det väsentligen är *resultat*, att det först vid *ändpunkten* är vad det i sanning är; och just däri består det absolutas natur: att vara verkligt, att vara subjekt, eller att bli sig självt.»⁸⁸ Det hela blir på detta sätt det ändligas process, förutan vilken det absoluta skulle sakna liv och verklighet, vilket också innebär att den stränga distinktionen mellan sant och falskt inte längre kan upp-

rätthållas; det negativa är väsentligen ett moment i det absoluta, och rädslan för fel är snarast det första felet. »Framträdandet är den uppkomst och förgångelse som inte själv uppstår och förgår, utan som är i sig och utgör verkligheten och rörelsen hos sanningens liv. Det sanna är på detta sätt den bacchantiska yra, där ingen av deltagarna inte är berusad; och genom att var och en, i det att han avsondrar sig, lika omedelbart upplöser sig själv, är denna yra lika mycket den genomskinliga och enkla vilan. Inför denna rörelses domstol kan visserligen inte andens enskilda gestalter liksom de bestämda tankarna hålla stånd, men de är dock lika mycket positiva och nödvändiga moment, som de är negativa och försvinnande.»⁸⁹ Hos Schelling tvingas Prometeus stjäla elden från gudarna; här bjuds människorna en sittplats vid gudarnas eldstad.

2) Detta leder oss över till vår andra frågeställning: på vilket sätt är en kunskap om det absoluta möjlig? Hegel och Schelling hade ursprungligen tillsammans i Jena mot den i motsatser fångade reflektionen ställt spekulativen som varande kunskapen om det absoluta eller det sig självt kännande förnuftet, och då i form av en syntetisering av åskådning och begrepp. I sin tidiga 'logik-försök' hade Hegel försökt visa hur reflektionens bestämningar med nödvändighet förintar sig själva och leder över i 'metafysiken', vilken är explicationen av det absoluta. Schelling hade i sin tur föresvävat idén om en »vetenskaplig skepticism» vilken skulle vara »en ren framställning av ändlighetens former i dess relation till det absoluta».⁹⁰ För Schellings del blev detta emellertid endast en episod i hans tänkande. Han kom mer och mer att förkasta den förmedlade kunskapen till förmån för en omedelbar åskådning av det absoluta. »Ty alla möjliga former att uttrycka det absoluta är dock endast dettas framträdelsesform i reflektionen, och häri är de alla fullständigt lika. Det absolutas väsen, vilket som idealt omedelbart är realt, kan emellertid bli föremål för en kunskap endast genom åskådning, inte genom förklaringar; ty endast det sammansatta kan vi känna genom beskrivning, det enkla måste åskådas.» Endast *»den omedelbara åskådande kunskapen»* – den intellektuella åskådningen –, som »oändligt överträffar varje bestämning genom begrepp»,⁹¹ kan uppenbara det absoluta. Liksom geometrin konstruerar sina figurer i ett ursprungligen åskådat absolut rum, så konstruerar den spekulative filosofen den särskilda kunskapen i det ursprungligen åskådade absoluta. Ja, Schelling drar sig inte för att omedelbart misstänkliggöra förståndet – »knappt är idén om Gud född ur förnuftets fullhet så kommer förståndet och vill ha del i detta goda» –, som endast kan splittra upp vad som i det absoluta är ett. Men: »varje sådan abstraktion visar omedelbart sin intighet genom den motsägelse som den bär som sin nödvändiga följeslagare». Och han avslutar hela diskussionen: »Denna betraktelse liksom den tidigare visar att förståndet inte kan ha någon del i idén om det absoluta, och om för vetenskapen endast dessa två vägar till kunskapen är öppna, analysens eller abstraktionens och det syntetiska härledandets, . . . så förnekar vi all vetenskap om det absoluta. . . . *Spekulativen* är allt, dvs skådan, betraktandet av det som är i Gud. Vetenskapen själv har endast såtillvida ett värde som den är spekulativ, dvs kontemplerationen av Gud sådan han är.»⁹²

Gentemot detta kan Hegel, sedan vad han från början skilt åt som *Logik* och *Metaphysik* sammansmält till ett, med bestämdhet hävda reflektionens nödvändighet, inte i betydelsen att förståndets analys skulle utgöra målet för filosofin, men som själva förmedlingens princip. »Ty förmedlingen är ingenting annat än

den sig själv rörande likheten med sig själv. Den är reflektionen i sig själv, det för-sig varande Jagets moment, den rena negativiteten, eller, reducerad till sin rena abstraktion, det *enkla blivandet*. Jaget eller blivandet överhuvud, detta förmedlande är i kraft av sin enkelhet just den blivande omedelbarheten och det omedelbara självt. Därför är det att misskänna förnuftet när man utestänger reflektionen från det sanna och inte fattar denna som ett positivt moment i det absoluta. Det är reflektionen som gör det sanna till resultat, men också den som upphäver denna det sannas motsats till sin tillblivelse, ty även denna tillblivelse är enkel och därmed inte skild från det sannas form, som innebär att i resultatet visa sig som *enkel*; denna tillblivelse är tvärtom just detta att ha återvänt till enkelheten.»⁹³ Så arbetar förnuftet; i stället för att undfly reflektionen så stirrar det den rakt i ögonen och upphäver dess distinktioner i sig. Reflektionen är det 'negativas arbete', negationen av den omedelbara positionen och utvecklandet av abstrakta tankebestämningar, vilka när de relateras till saken själv visar sig vara, inte fasta och fixerade utan processer eller ett självutvecklande system av begrepp. Hegel kan därför insistera på förståndets nödvändighet⁹⁴ och kalla det »den sällsammaste, största, eller rentav den absoluta makten», som genom sin analys rycker loss en del ur det helas process och ger det en fixerad bestämning. »Döden, om vi nu vill kalla denna överklighet så, är det mest fruktansvärda, och att hålla fast det döda, det som kräver den största kraften. Den kraftlösa skönheten hatar förståndet, därför att det kräver detta av den, något som den ej förmår. Men inte det liv som ryggat tillbaka inför döden och håller sig rent från förstörelsen är andens liv, utan snarare det som uthärdar denna och bevarar sig själv i denna. Anden når blott sin sanning genom att återfinna sig själv i den mest fullständiga splittring. Denna makt är anden inte som det positiva vilket ser bort från det negativa, som när vi säger om någonting att det är ett intet eller falskt och sedan genast är färdiga att övergå till vad som helst annat, utan den är denna makt endast genom att se det negativa i ansiktet och dröja kvar hos det. Detta kvardröjande är den trollmakt som omvandlar det negativa till vara. Denna makt är densamma som tidigare kallades subjektet, vilket genom att förläna bestämdheten tillvaro i sitt element upphäver den abstrakta, dvs endast överhuvud *varande* omedelbarheten och därigenom är den verkliga substansen, varat eller den omedelbarhet som inte har förmedlingen utanför sig själv, utan själv är denna förmedling.»⁹⁵

3) Om Hegel således kom att betona reflektionens, förmedlingens eller negativitetens nödvändighet för den process varigenom vi lär känna det absoluta, så kom Schelling, genom att insistera på den intellektuella åskådningen alltmer att placera sig själv i ett elfenbenstorn, och riskerade därigenom att hemfalla åt en mer eller mindre godtycklig konstruktion ovanifrån. Den senare skriver: »Också det högsta är detta endast i relation till något lägre; Gud är emellertid det rätt och slätt relationslösa, det endast ur sig själv och genom sig självt affirmativa. Det finns därför för kunskapen inget uppstigande till Gud, utan endast en omedelbar insikt (*Erkennung*), vilken inte är en mänsklig sådan utan den varigenom det gudomliga känner det gudomliga.»⁹⁶

Detta leder oss över till vår tredje frågeställning: för vem är en kunskap om det absoluta möjlig? I citatet ovan är det tydligt att för Schelling endast det gudomliga självt kan känna det gudomliga, men eftersom det likväl rör sig om människor som har denna kunskap så måste det finnas »en kunskapens gudomliga bundenhet vil-

ken inte stammar från människorna själva», mao »utan gudomlig begeistring förmår ingen att känna Gud eller att tala om Gud». ⁹⁷ Schelling leds att utveckla tanken att en kunskap om det absoluta är tillgänglig endast för ett fåtal 'genier', och han jämför denna gudomliga gåva inom vetenskapen med den som kommer till uttryck i konstnärens arbete. ⁹⁸ Förnuftets skaparkraft är förbehållen en andlig aristokrati, och hand i hand med denna tanke måste gå ett djupt förakt för gemene man: »Att den intellektuella åskådningen inte är något som kan läras står klart. Alla försök att lära sig den är i den vetenskapliga filosofin fullständigt gagnlösa. Anvisningar till den kan inte sökas i den stränga vetenskapen eftersom sådana nödvändigtvis utgör något som föregår filosofin, preliminära expositioner eller liknande. Det är svårt att förstå varför filosofin skulle vara förpliktigad en särskild hänsyn till oförmågan; det passar sig snarare att skarpt skära av tillträdet till denna och att från alla håll isolera den från det vanliga vetandet, så att ingen väg eller gångstig leder från detta till filosofin. Här börjar filosofin och den som inte redan är där eller skyggar inför denna punkt, den förblir också på avstånd eller flyr tillbaka.» ⁹⁹

Denna syn är inte Hegels; filosofin måste vara tillgänglig för alla. Detta innebär givetvis inte att alla människor omedelbart är i stånd att filosofera med hänvisning till sitt sunda människoförstånd, lika litet som alla människor kan tillverka en sko om de får läder och verktyg, som om kriteriet för detta låg i att ha två fötter. ¹⁰⁰ »Det måste kort anmärkas, att filosofin som *vetenskapen om förnuftet* genom sitt allmänna sätt att vara, genom själva sin natur, är *för alla*. Alla kan inte nå upp till den, men det är inte detta som det är frågan om, *lika litet som alla människor kan bli furstar*. Det *upprörande* i att några människor står över andra ligger endast däri, när det görs gällande att dessa är olika av naturen, är *varelser av annan art*.» ¹⁰¹ Filosofin kan förvisso inte sänka sig till en gemen nivå, men gemene man kan höja sig till en filosofisk nivå, ty filosofins element är tänkandet och just genom det senare är människan människa. Det hela är en fråga om bildning. Vad gemene man kan kräva av vetenskapen är att denna tillhandahåller en bildningsstege som gör det möjligt för honom att komma i nivå med vetenskapens aktuella position. »Vetenskapen kräver å sin sida av självmedvetandet att det höjt sig till denna eter, för att kunna leva. . . med den och i den. Å andra sidan har individen rätt att kräva att vetenskapen åtminstone tillhandahåller henne stegen till denna ståndpunkt och visar upp den i henne själv.» ¹⁰² Som ett led i denna strävan ser Hegel nödvändigheten av att skapa en ny filosofisk terminologi, en som framspringer ur modersmålet, ¹⁰³ och att en gång för alla »lära filosofin att talatyska». ¹⁰⁴ Det finns, menar han, ingen anledning att konstruera nya ord hämtade från främmande språk, —grekiskan och latinet —, tvärtom tjänar detta ofta endast det bedrägliga syftet att dölja bristen på tankar eller att ge ett sken av djup åt simpla tankar. »Denna främmande terminologi, som dels används till ingen nytta och dels på ett tokigt sätt, blir emellertid till ett stort ont därigenom att den gör begreppen, vilka i-sig är *rörelse*, till något *fast* och *fixerat*, varigenom anden och själva sakens liv försvinner och filosofin sjunker ned till en *tom formalism* som det är mycket lätt att anskaffa och pladdra i; för de som inte förstår denna terminologi tycks det emellertid mycket svårt och djupt. Just det att det är mycket lätt att bemäktiga sig den är det *förföriska* med en sådan terminologi. Det är så mycket lättare att tala i den, emedan jag kan tillåta mig att

uttala alla möjliga meningslösheter och trivialiteter, om jag inte skäms inför mig själv att tala till människor på ett språk som de inte förstår.»¹⁰⁵

Vi har försökt peka på några viktiga punkter där Hegel och Schelling kom att gå skilda vägar, en framställning som emellertid måste kompletteras med att utvecklingen av Schellings politiska åskådningar antydningssvis skisseras.

Tidigare har vi sett hur ett radikalt ifrågasättande av den bestående samhällsordningen och en uppslutning kring den franska revolutionens ideal utgjorde ett huvudmotiv hos den unge Schelling. Det tycks som om denna politiska aktivism inom teorin kulminerar kring åren 1795-96, för att sedan långsamt övergå i en mera kontemplativ hållning som orienterar sig i världen genom utarbetandet av en teori om en övergripande ordning och historisk teleologi. I vilket fall så kunde Goethe vid sitt första möte med Schelling i maj 1798, till sin glädje konstatera att han inte kunde finna något av den *Sansculotten-Tournure* som ryktet uppenbarligen förlänat denne.¹⁰⁶ Ännu i sin *System des transzendentalen Idealismus* håller dock Schelling i relativt nära anslutning till Kant och Fichte fast vid motsättningen mellan moralitet och legalitet, och deducerar staten som en mekaniskt arbetande tvångsmakt ur nödvändigheten att skydda individens frihet mot övergrepp, liksom han framhåller nödvändigheten av att etablera en »federation av alla stater» som ömsesidigt garanterar varandras säkerhet.¹⁰⁷ Ett par år senare, i sina *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803), kritiserar han däremot skarpt Fichtes naturrättslära och teorin om staten som en maskin och kräver en konstruktion av denna utifrån idén om staten som ett konstverk. Han avvisar där såväl den »tomhet på idéer som kallar sig upplysning», och som i Frankrike givet upphov till en våldsam omvälvning vars resultat emellertid endast varit nya former av slaveri, som det krassa »nyttotänkande» vilket genomsyrar t ex den preussiska staten och som endast kan leda till att en lika krass egennyttia inympas hos dess medborgare. I stället vill han med det klassiska Grekland som förebild se staten som frihetens objektiva organism, som den sköna föreningen av enhet och mångfald i det offentliga livet, där inte bara den enskilde individen lever i det hela, utan också det hela är levande i de enskilda individerna.¹⁰⁸ Under de första åren i München, och i ljuset av hans teosofiska vändning, fullbordar sig ånyo en våldsam förändring i Schellings politiska tänkande. Människan är efter sitt avfall från Gud och försjunkande i naturen tvingad att konstruera en natur-enhet som ersättning för den förlorade enheten i Gud. Denna naturenhet är staten, och Schelling kan på detta sätt se denna som en »följd av den över mänskligheten vilande förbannelsen». Staten som konstverk och som en form av den absoluta organismen är försvunnen. Kvar finna bara en av »fysiska medel» beroende tvångsmakt som varande det yttre tecknet på ett korrumpert tillstånd, och som därför i sig själv inte kan utgöra något varaktigt band utan är underkastad förgängelsen. Den »sanna enheten» är endast möjlig via den »religiösa vägen», vilken, om den inte förmår att göra staten helt överflödigt och upphäva den, åtminstone måste förmå denna att inom sig utveckla den »religiösa principen».¹⁰⁹

Det har i det här arbetet varit vår ledande tanke att utvecklingen av den klassiska tyska filosofin stod i ett intimt samband med den historiska helhetsprocessen, med den franska revolutionen och dess utveckling, eller mera allmänt, det borgerliga samhällets frambrytande, och då som varande den filosofiska förståelsen av denna process. Schelling kom i sin filosofiska utveckling alltmer att avlägsna sig

ifrån en sådan förståelse. Så framkastar han mot slutet av det oroliga året 1806 i ett brev till Windischmann, den märkliga tanken att Tysklands och Europas möjlighet till andlig förnyelse skulle vara beroende av att en »öppen och fri kommunikation» med Österlandet etableras.¹¹⁰ Efter några år av febril aktivitet, där olika planer avlöser varandra, försjunkar han efter sin älskade Carolines död i september 1809 alltmer i ensamhet och en improduktiv resignation. »Tillståndet i Tyskland», skriver han ett år senare, »är sådant att man inte vill tänka därpå. Ingenstans står utsikter till ett bättre eller till en framtida besinning att finna. Man rusar besinningslöst mot avgrunden, låt oss äta och dricka, heter det, ty i morgon är vi döda.»¹¹¹ Först några år senare finner han tröst och glädje i den tyska befrielsekampen mot Napoleon, för att sedan under efterkrigstidens reaktion inta en genuint traditionalistisk hållning, med en betoning av ståndsindelningen och den kristna läran.

Om således Schelling redan vid trettio års ålder förberedde sin sorti ur filosofins historia,¹¹² så stod den fem år äldre Hegel vid samma tidpunkt i stånd att anträda densamma, med sitt försök att genom en väldig totalisering av allt vetande ge det borgerliga samhället en rationell grund och en historiskt nödvändig genesis. Och detta försök, måste vi än en gång betona, hade sina rötter och sin grund i de djupast omdanande krafter som var i verksamhet i hans historiska samtid. Hegel är inte och kan inte bli förståelig om man stannar inom de snäva ramarna för filosofins historia; förvisso kan man då kanske förstå bokstaven, men aldrig andan i hans verk, endast genom att en relation etableras till den historiska helhetsprocessen blir en förståelse möjlig.

Slutord: Ugglan lyfter

Vi har i det föregående försökt tolka Kants 'kopernikanska revolution', genom vilken det aktiva kunskapssubjektet träder i förgrunden, som varande en radikalisering av upplysningstraditionens förnuftsanspråk. I tanken att endast det är sant vilket har säkrat sina anspråk inför det mänskliga förnuftets tribunal ligger kravet på ett rationellt behärskande av hela den objektiva verkligheten. Och som ett fritt handlande väsen låter människan inte någon auktoritet gälla såvida det inte är förenligt med hennes frihet.

Den kritiska filosofin kom att stormas från i huvudsak två håll: dels genom Fichtes potensering av den aktiva sidan som det sig självt sättande Jaget; dels genom Schillers försök att försona människan med sig själv och världen i form av den som skönhet realiserade friheten. Denna kritik framsprang till synes paradoxalt ur två radikalt skilda politiska optioner: i Fichtes fall utifrån en radikal uppslutning kring den franska revolutionen, i Schillers fall utifrån en skeptisk distans till en förfelad revolution.

Det var emellertid först genom Schellings utvecklande av den idealistiska naturfilosofin som försoningstanken definitivt vann insteg i den klassiska tyska filosofin. En väg har något överraskande här visat sig leda från den unge Schellings politiska radikalism till hans naturfilosofiska arbeten. Denna utveckling kom på sikt att medföra en brytning med Fichte, ty härigenom bereddes vägen för en teori om det absoluta som identiteten mellan ande (subjekt) och natur (objekt), och därmed övergången från en subjektiv till en objektiv idealism.

Vi har vidare försökt följa den unge Hegels mödosamma väg till en filosofisk position, utifrån vilken han under några år i Jena kunde etablera ett fruktbart samarbete med Schelling. Speciell uppmärksamhet har ägnats hans engagemang i den samtida politiska problematiken: den borgerliga reformrörelsen i Württemberg och det tyska rikets öde. Vår tes har varit att erfarenheterna från detta engagemang var av konstitutiv betydelse för hans intellektuella utveckling, i och med att de framtvingade ett partiellt brott med hans ungdoms ideal och en försoning med en motsägelsefylld verklighet.

Slutligen har vi tematiserat den nyorientering i Hegels tänkande som äger rum under den senare hälften av tiden i Jena. Denna nyorientering, vilken kom att implicera en brytning med Schelling, kan sammanfattas i tanken att det absoluta måste uppfattas och uttryckas inte bara som substans utan väsentligen också som subjekt, dvs det absoluta är *Geist*. Därmed vinner försoningstanken en processdimension, och det absoluta antar karaktären av en självförmedlande process i vilken anden objektifierar och alienerar sig själv men också återfinner sig själv i denna objektivitet som det realiserade förnuftet. Som i hög grad bidrag-

ande orsaker till dessa förändringar i Hegels tänkande har vi vidare framhåvt a) hans reception av den moderna politiska ekonomin, b) hans analys av den historiska övergången från det antika till det moderna, och c) erfarenheterna från det tyska rikets slutgiltiga sammanbrott.

Nådens år 1807. Det heliga romerska riket av den tyska nationen är upplöst. Ett nytt Tyskland tar långsamt form inom ramarna för det av den franske kejsaren skapade 'Rhen-förbundet'. »Det är för övrigt inte svårt att se att vår tid är en tid av födelse och övergång till en ny period. Anden har brutit med sin tillvaros och sina föreställningars hitillsvarande värld, och står i begrepp att låta allt detta sjunka ned i det förgångna och arbetar på sin omgestaltning. Visserligen är anden aldrig i vila, utan inbegripen i en ständigt fortskridande rörelse; men liksom barnets första andetag, sedan det länge livnärs i stillhet, plötsligt bryter den blott gradvisa fortgången hos växandet — ett kvalitativt språng — och barnet är fött, lika långsamt och stilla mognar den sig bildande anden, går sin nya gestalt till mötes och bit för bit monterar ned sin föregående *världs* byggnad, den värld vars vacklan bära antyds av enstaka symptom. Lättsinnet liksom ledan som bryter in i det bestående och den obestämda aningen om något obekant, är förebud om att något annat är i antågande. Detta successiva sönderfall, som ännu inte förändrat helhetens fysionomi, avbrytes av den islossning som blixtnikt med ens ställer fram den skapelse som är den nya världen.»¹

Prolog

1. Tanken att perioden från mitten av 1700-talet och ungefär hundra år framåt utgör en övergångsfas – *Sattelzeit* – då en 'äldre europeisk tradition' går i graven och det moderna Europa tar form, ligger till grund för det mycket informativa tyska uppslagsverket *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politischen-sozialen Sprache in Deutschland* (ed O Brunner & W Conze & R Koselleck, Stuttgart, 1972- ; se här Kosellecks inledning till bd 1, s xiii ff). På en liknande tankegång baserar sig även E J Hobsbawms moderna klassiker *The Age of Revolution 1789-1848* [1962], New York, 1964.

Introduktion

1. J-P Sartre, *Existentialism och marxism* [1957], Stockholm, 1971, s 7 f.

Kapitel 1:

1. E J Hobsbawm, a s 204.
 2. K Kluxen, »Der Englische Adel im 18 Jahrhundert», i *Der Adel vor der Revolution. Zur sozialen und politischen Funktion des Adels im vorrevolutionären Europa*, ed R Vierhaus, Göttingen, 1971, s 14.
 3. T More, *Utopia* [1516], Uppsala, 1979, s 36.
 4. K Marx, *Kapitalet. Kritik av den politiska ekonomin*, bd 1 [1867], Uddevalla, 1970, s 638.
 5. O Goldsmith, »Den övergivna byn», i R R Palmer & J Colton, *Nya tidens världshistoria*, del 1 [1956], Stockholm, 1976, s 385.
- »Den bitterhet som kännetecknade relationerna mellan olika klasser i de två generationerna efter vår period [1780, min anm], hade sin grund lika mycket i en känsla av att de fattiga hade lurats från sin jord som i förbittringen över att tvingas in i fabriker.» C Hill, *Reformation to Industrial Revolution 1520-1780* [1969], Pelican Books, 1978, s 272.

6. Enighet tycks råda om att den industriella revolutionen förutsatte en tidigare revolution inom jordbruket. För en sådan argumentation se t ex P Bairoch, »Agriculture and the Industrial Revolution» [1969], i *The Fontana Economic History of Europe. The Industrial Revolution* (s 452-506) [1973], ed C M Cipolla, Glasgow, 1977.

7. »Vad är det, som åstadkommer sambandet mellan kreatursuppfödarens, garvarns och skomakarens oavhängiga arbeten? Det är, att deras respektive produkter förekommer som varor. Vad är det däremot, som karaktäriserar den manufakturmässiga arbetsdelningen? Att delarbetarna inte producerar någon vara. Det är först delarbetarnas gemensamma produkt, som förvandlas till vara.» K Marx, a s 308-9.

8. Ibid, s 334.

9. För en sådan argumentation se t ex E Hobsbawm, a s 51-61.

10. Se här F Crouzet, *Ekonomisk tillväxt i England och Frankrike under 1700-talet*, Särtryck. Institutionen för ekonomisk historia, Lund, 1978, s 96ff.

11. R R Palmer & J Colton, a s 388.

12. L Huberman, *Människans rikedomar* [1936], Ystad, 1975, s 164.

13. Cit i F Engels, *The Condition of the Working Class in England. From Personal Observation and Authentic Sources* [1845], London, 1969, s 69.

14. E P Thompson, *The Making of the English Working Class* [1963], Pelican Books, 1979, s 213.

15. J F Bergier, »The Industrial Bourgeoisie and the Rise of the Working Class» [1971], i *The Fontana Economic History of Europe. The Industrial Revolution*, s 409.

16 F Engels, a s 301-2.

Kapitel 2:

1. Cit. i K O Frhr v Aretin, *Heiliges Römisches Reich 1776-1806. Reichsverfassung und Staatssouveränitet*, bd 1, Wiesbaden, 1967, s 7.
2. Dessa fria riksriddare återfanns framförallt i de sydvästra delarna av riket.

3. K O Frhr v Aretin, a a s 10.

4. Det fanns för övrigt märkligt nog två sådana, *das Reichammergericht* och *der Reichshofrat*, av vilka den senare stod kejsaren närmare. Båda var emellertid belastade med en enorm eftersläpning när det gäller behandlade ärenden, och dess auktoritet hörsammades endast av de mindre furstarna. Så hade t ex Preussen genom att helt enkelt ignorera dess beslut, tilltvingat sig ett oberoende av dessa.

5. Riket hade ingen egen stående armé, utan en sådan sammankallades endast i krigstid genom att de olika furstarna bidrog med manskap. Detta hade med tiden lett till ett fullständigt ointresse för en riks-armé.

6. J W Goethe, *Faust. Sorgespelets andra del* [1833/], Uddevalla, 1974, s 14.

7. Som K O Frhr v Aretin (a a s 25) påpekar är det egentligen endast dessa bägge som kan betecknas som stater. De övriga var med några få undantag för sin existens direkt beroende av rikets fortsatta existens. »De var riksständer som fick sin betydelse genom riksförfattningen.» För en diskussion av varför just Preussen under 1700-talet kunde stiga fram som den i särklass starkaste av de tyska staterna, se P Anderson, *Lineages of the Absolutist State* [1974/], London, 1975, s 245-65.

8. Det tysk-romerska riket utgjorde givetvis i alla avseenden en anakronism, och det är därför i efterhand lätt att ironisera över det. Men faktum kvarstår att det likväl fanns krafter, förutom den åttahundraåriga traditionens tyngd, som önskade bevara det. Såväl de mindre världsliga furstarna, de andliga furstarna och de fria riksstäderna som de många riksriddarna hade sitt existensberättigande allena genom detta.

9. H Holborn, *A History of Modern Germany 1648-1840*, London, 1965, s 45.

Ett markant undantag var Württemberg där adeln sedan lång tid tillbaka var riksomdelbar och därmed utan representation i 'landskapet', och där den politiska ordningen var baserad på en kompromiss mellan borgerskapet och hertigen.

10. *Leibeigenschaft* innebar i en strikt betydelse att bonden som person var underordnad godsherrn, *Erbuntertänigkeit* att han var underordnad i egenskap av jord-innehavare.

11. Tvärtom så kunde han i sitt 'politiska testamente' skriva: »Ett objekt för den preussiske konungens politik är vidmakthållandet av sin adel. Ty vilken förändring som än må inträffa, han kommer måhända att få en rikare, men aldrig en tappare eller trognare adel. För att denna skall kunna upprätthålla sina besittningar måste det förhindras att de borgerliga förvärv adliga

gods, och att dessa förmås att anlägga sitt kapital inom handeln, så att när en adelsman tvingas sälja sina lantgods endast adelsmän förvärfva dessa.» Friedrich der Grosse, *Das Politische Testament van 1752*, Stuttgart, 1974, s 42.

12. F Mehring, *Absolutism and Revolution in Germany 1525-1848* (texturval), London, 1975, s 61; se även s 87ff.

13. »Den absolutistiska staten i öst var en repressiv maskin i händerna på en feodal klass som just raderat ut de fattigas traditionella kommunala friheter. Den var en anordning ägnad att konsolidera livegenskapen, i ett landskap rensat på autonomt stadsliv och motstånd.» P Anderson, a a s 195.

Att den så berömda preussiska koordinationen mellan stat och junkerdöme trots allt inte var helt friktionsfri har G Birtsch riktat uppmärksamheten mot; se »Zur sozialen und politischen Rolle des deutschen, vornehmlich preussischen Adels am Ende des 18. Jahrhunderts», i *Der Adel vor der Revolution*, s 87ff.

14. G W F Hegel, *Die Verfassung Deutschlands* /opub 1799-1802/03/, *Werke in zwanzig Bänden*, ed E Moldenhauer & K M Michel, Frankfurt am Main, 1971, bd 1, s 468.

15. »Ställd inför möjligheten av en profitabel spannmålshandel med västliga marknader, svarade aristokratin i öst snarare med att accentuera feodala förpliktelser än att företa en omorganisation till 'kapitalistiska förhållanden.» K Borchardt, »The Industrial Revolution in Germany 1700-1914» [1972/], i *The Fontana Economic History of Europe. The Emergence of Industrial Societies*, del 1 [1973/], ed C M Cipolla, Glasgow, 1975, s 85.

16. Om det tyska 'fursteförbundets' korta historia se K O Frhr v Aretin, a a s 162-240.

17. H Möller, *Die Kleinbürgerliche Familie im 18. Jahrhundert. Verhalten und Gruppenkultur*, Berlin, 1969, s 302.

18. Augsburgs invånarantal som under 1500-talet varit 50 000 hade efter trettioåriga kriget sjunkit till 19 000, och hade så sent som 1818 inte nått upp till 30 000.

19. Av de två tusen fartyg som under senare hälften av 1700-talet årligen anlade hamnen i Hamburg ägdes endast ungefär 150 av köpmän från staden.

20. Den procentuella fördelningen av sysselsatta inom hantverk, förlagsindustri repektive manufakturindustri år 1800 har uppskattats till 50, 43 och 7; återgivet i F Kopitzsch, »Die Sozialgeschichte der deutschen Aufklärung als Forschungsaufgabe», i *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, ed dens, München, 1976, s 25. Se här vidare K H Kaufhold, »Das deutsche

Gewerbe am Ende des 18. Jahrhunderts. Handwerk, Verlag und Manufaktur», i *Deutschland zwischen Revolution und Restauration* (s 311-27), ed H Berding & H P Ullmann, Königstein/Ts, 1981.

21. Se här F Mehring, a s 158ff.

22. Cit i H J Haferkorn, »Zur Entstehung der burgerlich-literarischen Intelligenz und des Schriftstellers im Deutschland zwischen 1750-1800», i *Deutsches Bürgertum und literarische Intelligenz 1750-1800*, ed B Lutz, Stuttgart, 1974, s 178.

Kapitel 3:

1. Se F Crouzet, a s 77ff.

2. Det numerära förhållandet mellan dessa tre stånd var ungefär: 400 000, 100 000 och 22 500 000.

3. För relationen mellan den framväxande absolutistiska staten och den franska aristokratin under 1600-talet, se P Anderson, a s 93-102.

4. Parlamenten var egentligen provinsdomstolar, men hade också att inregistrera kungliga edikt, vilka först därigenom vann laga kraft. Provisständerna i sin tur var en form av lokal representation. Bägge dessa organ dominerades vid denna tidpunkt av adeln.

5. Den viktigaste skatten, på uppskattad inkomst och jordegendom (*la taille*), var man helt befriad ifrån, och man lyckades ofta framgångsrikt slingra sig ifrån också övriga skatter.

6. Se här vidare E Weis, »Der französische Adel im 18. Jahrhundert», i *Der Adel vor der Revolution* (s 29-40).

7. Se t ex G Rude, *Det revolutionära Europa 1783-1815* [1964], Stockholm, 1967, s 64f.

8. P Anderson, a s 110.

9. Det har argumenterats för (F Crouzet, a a) att Frankrike trots allt vid denna tidpunkt låg ganska nära England när det gäller förutsättningarna för ett industriellt genombrott. Vad som saknades var emellertid det tryck på ekonomin, i form av en brist på arbetskraft och skog, som i England drev upp innovationstakten. Revolutionen och de efterföljande krigen verkade sedan bromsande på den industriella utvecklingen. Och trots att under dessa år en borgerlig liberal lagstiftning genomdrevs så var det först efter 1815 som denna utveckling kunde ta fart. Men då hade större delen av det franska kolonialväldet gått förlorat, och i stället för att ha frambringat ett kapitalistiskt storbordbruk så hade småbönderna erhållit laga rätt till sin jord, vilket begränsade den inhemska marknaden och gjorde att hemindustrin kunde leva kvar långt in på det nya seklet. Dessa och andra faktorer

gjorde att Frankrikes industrialisering blev en lång och utdragen process som står i bjärt kontrast till den lovande starten strax före revolutionen (se även C Fohlen, »The Industrial Revolution in France 1700-1914», i *The Fontana Economic History of Europe. The Emergence of Industrial Societies*, del 1 (s 7-5).

10. G Lefebvre sammanfattar sarkastiskt den fiskala situationen: »Ju rikare man var under l'ancien régime», desto mindre betalade man i skatt» (1789 /1939/, Lund, 1963, s 24-5).

11. Bland de vilka aktivt deltog i resningen som ledde till Bastiljens fall var hantverkare och småbutiksinnehavare från Faubourg St Antoine i klar majoritet. Och överhuvudtaget bakom vad vi litet slarvigt refererar till som 'folket' (*menu peuple, sans-culottes*), döljer sig förutom det nämnda småborgerskapet, också olika former av lönearbetare (gesäller, affärsbiträden, fabriksarbetare etc) och de som den ekonomiska krisen kastat ut i arbetslöshet, samt när det gäller landet i sin helhet, givetvis också den stora bondemassan.

12. Vi kommer givetvis att få tillfälle att återvända till reaktionen på revolutionen i Tyskland; för England se E P Thompson, a s 111-203.

13. Jämlikheten hänförde sig givetvis endast till rättigheter och inte till egendom, vilket emellertid inte deklarationen klart uttalade. Och genom att skilja mellan 'aktiva' och 'passiva' samhällsmedborgare, där man kvalificerade sig till den förra kategorin genom att betala ett visst belopp i skatt, gjordes rösträtten begränsad.

14. Så förklarade nationalförsamlingen i juni 1791 enhälligt arbetarsammanslutningar för olagliga.

15. Ludvig undertecknade den 30:e september den nya konstitutionen och nationalförsamlingen upplöstes, samtidigt som en lagstiftande församling valdes bland nya män. För kungens del var detta början till slutet. Misstänkt för att planera en kontra-revolutionär kupp fängslades han i augusti 1792 och avrättades i januari följande år.

16. »Vi talar om en republik och Ludvig är fortfarande vid liv! Vi talar om en republik och kungens person står fortfarande mellan oss och friheten!» Tal av Robespierre vid kungens rättegång i december 1792; cit i J M Thompson, *Robespierre and the French Revolution* [1952], New York, 1973, s 57.

17. G. Rude, a s 25.

18. Cit i ibid, s 128.

19. Robespierre i ett tal den 5:e februari 1794; cit i J M Thompson, a s 99.

20. Saint-Just föreslog t ex att de fängslade 'landsförrädarnas' egendomar skulle konfiskeras och fritt fördelas bland behö-

vande 'patrioter'.

21. Uppror mot det jakobinska maktövertagandet förekom i starka girondiststäder som Bordeaux, Lyon och Marseille, liksom bland bondebefolkningen i Vendée.

22. G Lefebvre, *The Thermidorians* /1946/, London, 1965, s 4.

23. Cit i ibid, s 48.

24. G Lefebvre, *The Directory* /1937/, London, 1965, s 1.

25. Ibid, s 205.

26. K O Frhr v Aretin, a a s 6. Redan vid freden i Pressburg 1805 hade kejsar Frans den II:e tvingats erkänna Bayern, Württemberg och Baden som suveräna stater, de bägge tidigare av Napoleon upphöjda till kungadömen det senare till storthertigdöme. Den 1:e augusti 1806 förklarar de sexton ursprungliga medlemmarna i det av den franske kejsaren skapade Rhenförbundet sitt utträde ur riket, vilket därigenom förlorat all mening. Fem dagar senare nedlägger Frans den II:e offentligen kejsarkronan och förklarar det tysk-romerska riket för upplöst. Några månader senare tvingar alltså Napoleon även den andra tyska stormakten, för vilken ännu möjligheten fanns att uppta den vakanta kejsarkronan, att böja knä inför sig.

Kapitel 4:

1. Hegel till Niethammer den 13/10 1806, *Briefe von und an Hegel*, 4 bd, ed J Hoffmeister, Hamburg, 1952-60, bd 1, s 120.

2. Sista datum var egentligen satt till den 18:e oktober, vilket innebar att Hegel var tvungen att skicka manuskriptet från Jena senast den 13:e. Han skickar stora delar av detta den 8:e och 10:e och avslutar sitt arbete natten till den 13:e — 'en natt i vilken skottlossning förekom till efter midnatt' —, endast för att nästa dag finna alla kontakter med yttvärlden brutna. Först den 20:e när postförbindelserna öppnas igen kan han avsända de sista delarna av sitt manuskript; en försening som han med all rätt anser sig vara utan skuld till. Se ffa följande brev: Niethammer till Hegel den 3/10 och Hegel till Niethammer den 13/10 och den 18/10 1806; *Briefe*, bd 1, s 117, s 119ff och s 122ff.

3. Så skriver en medlem i Bayerns lagkommission: »Varthän Napoleons lagbok kommer, där uppstår en ny tid, en ny värld och en ny stat.» Cit i E Fehrenbach, *Traditionale Gesellschaft und revolutionäres Recht. Die Einführung des Code Napoléon in den Rheinbundstaaten*, Göttingen, 1974, s 60.

4. Längst gick denna reformverksamhet

i några av de sydvästra staterna, t ex Baden, och i Westfalen, vars konstitution Napoleon själv utarbetade och som var tänkt att bli en tysk mönsterstat och ett föredöme för andra att ta efter. Däremot förblev Mecklenburg och Sachsen i nordöst i stort sett oförändrade till sin inre struktur. »De ständiga krigen och förändringarna av de tyska staterna jämte deras politiska inrättningar erbjöd framförallt byråkratin väldiga arbetsuppgifter. Därigenom möjliggjordes för de liberala elementen en medelbar, men i vilket fall ganska betydande medverkan i decenniets statspolitiska planering och arbete, och därmed en politisk och social utvidgning av dessas inflytande som i avsevärd grad tillfredsställde deras behov av en starkare ställning. Många liberaler välkomnade därför, i synnerhet under de första åren, Napoleon som en vägröjare för efterlängtna reformer.» F Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815* /1951/, Dusseldorf, 1978, s 346-7.

5. Efter detta tillägger han en mening som avslöjar honom som inte bara en son av revolutionen utan också som den makt-politiker och cyniske härskare han var: »Även om förnuftet och tidens upplysthet icke vore skäl nog, skulle det vara god politik för en person i din ställning.» Cit i R R Palmer & J Colton, a a s 356-7.

6. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed J Hoffmeister, Stuttgart, 1936, s 352.

7. »Det nya i den moderna rationalismen består nu i, att den — under utvecklingens lopp i allt högre grad — uppträder med anspråk på att ha upptäckt principen för sambandet mellan alla företeelser, som människan konfronteras med under sitt liv i natur och samhälle. Rationalismen under tidigare epoker utgjorde däremot alltid endast ett partiellt system. Den mänskliga existensens 'yttersta' problem förblir fördolda i en för det mänskliga förståndet ofattbar irrationalitet.» G Lukács, »Reifikation och proletarietets medvetande», i *Historia och klassmedvetande. Studier i marxistisk dialektik* /1923/, Staffanstorp, 1970, s 177.

8. G W F Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* /1801/, *Werke*, bd 2, s 21.

9. Helt klart har J Habermas' berömda uppsats »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenaer 'Philosophie des Geistes'» (i dens, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (s 9-47) /1968/, Frankfurt am Main, 1978) här varit en inspirationskälla för mig. Jag anser mig dock som i hög grad stående fri från såväl dennes konkreta argumentation som polemiska intentioner.

10. »Klyvnigen mellan verklighet och ideal är den tyska intelligentians egentliga

livstema och livsdrama under den sista tredjedelen av 1700-talet (man kunde måhända rekonstruera hela deras andliga gärning utifrån denna position), och i deras förhållningssätt gentemot de revolutionära *händelserna* utspelar sig endast en akt i detsamma.» P Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, 1979, s 192. Måhända bara en akt — men vilken akt!

11. Mitt — återigen — ganska egensinniga försök att som en teoretisk ram introducera J Habermas' ursprungligen för en teori om social evolution uppställda forskningsprogram måste givetvis betecknas som högst tentativt (se ffa *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* [1976], Frankfurt am Main, 1982).

Den förste att göra gällande en immanent logik i utvecklingen från Kant till Hegel var som bekant Hegel själv i sina föreläsningar över filosofins historia. Denna från mästaren själv härstammande tradition har i vårt århundrade med en enastående konsekvens förts vidare av R Kroner i sitt monumentala verk *Von Kant bis Hegel* (2 bd, Tübingen, 1921/24). Under senare tid tycks mig detta framställningssätt, inte minst på grund av att en explosionsartat expanderande forskning visat hur komplex och svåröverskådlig den tyska idealismens historia är, delvis ha råkat i onåd. Jag vill här dock referera till två relativt nyligen publicerade arbeten av D Henrich, »Absoluter Geist und Logik des Endlichen» (i *Hegel-Studien. Beiheft 20* (1980) s 103-18) och »Jacob Zwillings Nachlass. Gedanken, Nachrichten und Dokumente aus Anlass seines Verlustes» (i *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, ed C Jamme & O Pöggeler, Stuttgart, 1981, ffa s 247ff), där denne ansatsvis försöker begrunda en analysform som enligt min mening pekar mot möjligheten av en utvecklingslogisk rekonstruktion av den tyska idealismen.

12. Min här företrädde agnosticism är inte ett resultat av lättsinne, utan skall förstås som en viss skepsis mot alltför snabba generaliseringar inom denna svåra forskningsgren. När det gäller den enskilde forskarens bildningsgång tror jag att empiriska studier måste äga en absolut prioritet. Se här G Aspelin, *Tankehistoriens problem*, Stockholm, 1970, s 173-83.

Kapitel 5:

1. P Gay, *The Enlightenment. An Interpretation. I. The Rise of Modern Paganism* [1966], New York, 1977, s 3.

2. »Fransmännens fann en nästan pervers njutning i kyrkans och statens opposition mot deras kampanjer för yttrandefrihet och en human strafflagstiftning, liksom i sin polemik mot 'övertron'. Brittiska lärda, å andra sidan, var relativt nöjda med sitt lands politiska och sociala institutioner. Den tyske 'upplysaren' var isolerad, maktlös och nästan helt opolitisk.» (ibid, s 4).

3. För de helt skilda ekonomiska och sociala förutsättningar som rådde för denna 'andra version av historien', se P Anderson, a a s 150-3. Se också samme författare om den unika betydelse som renässansens återgripande på antiken hade för den framtida utvecklingen av en kapitalistisk samhällsordning (s 420-31).

4. M Buhr & G Irritz, *Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus* [1968], Köln, 1976, s 13. För ett försök att samla upp de väsentliga elementen i detta flexibla och mångtydiga förnuftsbegrepp, se H Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* [1941], London, 1973, s 253ff.

5. Se t ex »Discourse on Methods» (1637) och »Meditations» (1641), i R Descartes, *Discourse on Method and the Meditations* [1968], Penguin Classics, 1974, s 41 och s 113; »Novum Organon» (1620), *The Works of Francis Bacon*, 16 bd, ed B Montagu, London, 1825-1834, bd 14, s 35-49.

6. Discourse on Method, s 78. Likväl väljer Descartes att hålla inne med en hel del av vad han 'vet'; men så hade han några år tidigare, just när han förberedde publikationen av sin samlade visdom, nåtts av budskapet om Galleleis öde.

7. The Great Instauration (1620), *Works*, bd 14, s 24. Så utgör 'Salomos hus', som ingenting annat är än ett stort forskningscentra, medelpunkten i Bacons lyckoö. »Ändamålet med vår stiftelse är kunskapen om tingens orsaker och hemliga rörelseförmåga och utvidgandet av människoherraväldets gränser för utforskandet av alla ting som är möjliga.» *Det nya Atlantis* [1627], Uppsala, 1979, s 70.

8. »Filosofin är skriven i den stora bok som alltid ligger uppslagen inför våra ögen — jag menar universum. Men vi kan inte förstå den om vi inte först lär oss det språk och de symboler som den är skriven med. Denna bok är skriven på matematikens språk och dess symboler är trianglar, cirklar och andra geometriska figurer, förutan vars hjälp det är omöjligt att förstå ett enda ord av den och förutan vilka man förgäves vandrar genom en mörk labyrint.» Galelei i ett brev till Cesarini; cit i M Hollis, »Introduction», i *The Light of Reason. Rationalist Philosophers of the 17th Century*, ed dens, London, 1973, s 16. För en fascinerande analys

av framväxten av den matematiserade världsbilden och det nya vetenskapsideal som svarade mot denna, se E Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* [1954], Evanston, 1970, s 21-59.

9. Aristoteles, *The Politics*, Penguin Classics, 1979, s 25. För det följande se t ex J Habermas, »Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», i *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (s 48-88) [1963], Frankfurt am Main, 1980.

10. Såväl Hobbes' *Leviathan* (1651) som Lockes *Two Treatises on Government* (1690) måste förstås mot bakgrund av klassstriderna i England under 1600-talet. Hobbes, skrämd av inbördeskrigets fasor, såg en stark regering som nödvändig och förespråkade dennas absoluta suveränitet, medan Locke några årtionden senare kunde konsolidera parlamentets och den lagstiftande församlingens triumf. C Macpherson har i sin *The Political Theory of Possessive Individualism. Hobbes to Locke* (Oxford, 1962) på ett för mig övertygande sätt visat hur såväl Hobbes som Locke förutsatte och tog sin utgångspunkt i en specifik samhällsmodell, nämligen vad han kallar *a possessive market society* (s 53-61), och de villkor som där gäller för individen, nämligen att alla relationer mellan individer tagit formen av marknadsrelationer.

11. T Hobbes, *Leviathan*, New York, 1977, s 103; J Locke, *Two Treatises on Government*, London, 1978, s 131.

12. Såväl Hobbes (a a s 132) som Locke (a a s 183) översätter det latinska *civitas* med *commonwealth*, och använder denna term för att beteckna den mänskliga samhällslutning som uppstår genom det sociala kontraktet.

13. J Locke, a a s 180. Rädsla och självbevaralsedrift, liksom viljan att leva ett dragligare liv är det, enligt Hobbes, som leder människorna att sluta sig samman. Men i förlängningen av detta måste vi förstå egendomens säkerhet; livet i naturtillståndet är »ensamt, fattigt, smutsigt, brutalt och kort». (a a s 100).

14. T Hobbes, a a s 19; J Locke, a a s 182.

Kapitel 6:

1. P Gay, a a s 18.

2. R Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* [1959], Frankfurt am Main, 1979, s 6. Se här vidare i Habermas' redan klassiska studie *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der*

bürgerlichen Gesellschaft [1962], Darmstadt & Neuwied, 1982.

3. »Låt oss på slutet av nästan alla metafysiska avhandlingar skriva de två bokstäver som användes av romerska domare när de inte förstod en process: *N.L., non liquet*. Detta är oklart.» Voltaire, *Philosophical Dictionary* [1795], Penguin Classics, 1971, s 74. »Om vi tar i vår hand ett arbete behandlande t ex teologi eller skolmetafysik, låt oss fråga: Innehåller det några abstrakta resonemang rörande kvantitet eller tal? Nej. Innehåller det något resonemang hämtat från erfarenheten rörande sakförhållanden och existens? Nej. Låt det då förtäras av elden, ty det kan endast innehålla sofistisk och bländverk.» D Hume, »An Enquiry Concerning Human Understanding» [1748], i *D Hume. Enquiries*, ed L A Selby-Bigge, Oxford, 1951, s 165.

4. J L R d'Alembert, *Inledning till Encyklopedien* [1751], Uppsala, 1981, s 37. »Det finns ingen medfödd kunskap av samma anledning som det inte finns träd som bär löv och frukter redan då de framspringer ur jorden.» Voltaire, a a s 272. Överhuvudtaget så var Descartes för upplysningsfilosoferna en dubbeltydig och svårbestämbar figur, såväl en vägledare som en vilseledare: »Även om han till slut trodde sig kunna förklara allt hade han åtminstone börjat med att betviva allt; och de vapen som vi använder för att bekämpa honom är inte mindre hans för att vi vänder dem mot honom.» d'Alembert, a a s 126-7; se vidare P Gay, *The Enlightenment. II The Science of Freedom* [1969], New York, 1977, s 145-50.

5. Voltaire, »Candide eller Optimismen» [1759], i *Litteraturens Klassiker*, del 10, Uppsala, 1979, s 21. »Barbariet varar i sekler, det tycks vara vårt element; förnuftet och den goda smaken härskar blott övergående.» d'Alembert, a a s 155.

6. På detta sätt är Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, skriven så sent som 1793-94 och av en girondist på flykt undan en säker dödsdom vid jakobinernas folkdomstol, inte representativ för upplysningen — varken dess grundtanke, att »naturen ouppbligen förbundit kunskapens framsteg med frihetens, dygdens och respekten för människans naturliga rättigheter», eller dess framtidscredo: »Det skall komma en tid när solen skall lysa endast på fria män vilka inte känner någon annan herre än sitt eget förnuft, när tyranner och slavar, präster och deras fördummade eller skenheliga verktyg skall återfinnas endast på historiens blad och teaterns tiljor, och när vi skall tänka på dem endast för att beklaga dess offer, liksom för att förbli i ett tillstånd av vaksamhet genom att ha dess excesser i åtanke, och för att lära oss igenkänna och förgöra genom

förnufts kraft det första spår av tyranni och övertro, skulle dessa ånyo våga visa sig ibland oss.» *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* [1794/], London, 1955, s 10 och s 179.

7. Voltaire, *Philosophical Dictionary*, s 26. Även om den moderna naturvetenskapens grundare — Kepler, Newton, Boyle — själva varit djupt religiösa, så kunde deras vetenskapliga metoder och resultat på ett enkelt sätt vändas *mot* tron.

8. *A Treatise of Human Nature Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects. Book One* [1739/], Glasgow, 1975, s 42.

9. »Naturen är överallt densamma, liksom sedvänjorna överallt är olika.» Voltaire, *Philosophical Dictionary*, s 200. Och med denna insikt följde ofta en djup medkänsla och förståelse för andra kulturer och levnadssätt. »Vi saknar i allmänhet förmågan att förstå hur mänskligheten kan existera under seder och bruk helt olika våra egna, och vi överdriver gärna misären under barbariska tider genom att föreställa oss hur vi själva skulle lida i en situation vilken vi är ovan med; men varje tid har sin tröst, likaväl som sitt lidande.» A Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* [1767/], Edinburgh, 1966, s 105.

10. C A Helvetius, *Essays on the Mind and Its Several Faculties* [1758/], New York, 1970, s 185; Voltaire, *Philosophical Dictionary*, s 299.

11. P Gay, *The Science of Freedom*, s 498-9.

12. Redan Diderot insåg Helvetius överdrifter: »*Han säger*: Uppfostran betyder allt. *Säg*: Uppfostran betyder en hel del. . . *Han säger*: Karaktären är helt beroende av omständigheterna. *Säg*: Jag tror de utövar ett inflytande på denna.» Cit i P Gay, *The Science of Freedom*, s 515-6.

13. C A Helvetius, a s 184-5.

14. Cit i P Gay, *The Science of Freedom*, s 516.

15. I detta avsnitt, liksom för övrigt i hela min förståelse och behandling av upplysningen, står jag i en djup tacksamhetsskuld till P Gays redan en mångfald gånger citerade arbete över densamma.

16. »Nästan allt är övertro som går bortom dyrkan av ett högsta väsen och hjärtats undergivenhet dettas eviga bud.» *Philosophical Dictionary*, s 382.

17. *The Spirit of the Laws* [1748/], New York, 1949, s lxvii. Detta gör emellertid inte Montesquieu till en empirist i betydelsen att han abstraherar sina allmänna principer från mångfalden av empiriska observationer. Tvärtom, och han är i detta avseende en rationalist av cartesianskt snitt, »ju mer vi undersöker enskildheter, ju mer skall vi varsebli vissheten av de principer på vilka dessa är

grundade» (lxvii). *De l'esprit de loi* kan därför inte sägas vara representativ för upplysningen i sin helhet. Men dess principer är samtidigt inte godtyckliga, utan vilar på den historiska erfarenheten. »Jag har först och främst betraktat mänskligheten, och resultatet av mina reflektioner har varit att en sådan oändlig mångfald av lagar och sedvänjor trots allt inte enbart är resultatet av smakens nycker.» (lxvii)

18. A Ferguson, a s 2.

19. Se *The Spirit of the Laws*, Bok III-V.

20. Ibid, s 19. Montesquieu skiljer dessutom mellan en demokratisk och en aristokratisk republik, där den senares princip är »moderation grundad på dygden». (ibid, s 23)

21. Ibid, s 28.

22. Ibid s 294.

23. Ibid, s 109.

24. För maktfördelningsläran se Bok XI, s 151-62, och om strafflagstiftningen Bok XII, s 183-95. I sin ambition att inte bara redovisa sakförhållanden, utan att också bedöma dem är Montesquieu en typisk representant för upplysningen: »Ingenting jag sagt här har avsett att minska det oändliga avstånd som för alltid måste existera mellan dygd och last. Gud förbjuder att jag gjort mig skyldig till ett sådant försök.» (s 297)

25. A Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776/], Oxford, 1976, s 10.

26. Ibid, s 26-7.

27. Ibid, s 14f. Smith är en typisk representant för den manufakturperiod som föregick den industriella revolutionen. »Enligt Adam Smith tillverkades på hans tid genom arbetsdelning 48 000 synålar per dag. En enda maskin levererar nu 145 000 synålar på en 11 timmars arbetsdag. En kvinna eller flicka sköter i genomsnitt fyra sådana maskiner och producerar alltså dagligen med maskineriets hjälp 600 000 synålar, vilket gör över 3 000 000 i veckan.» K Marx, a s 401.

28. Ibid, s 456.

29. Ibid, s 781-2. Samma iakttagelse hade A Ferguson gjort några år tidigare: »Många mekaniska hantverk kräver ingen förmåga, de lyckas bäst genom ett totalt undertryckande av känsla och förnuft, och okunnigheten är såväl industrins som övertrons moder. Reflektion och fantasi kan fela, ty vanan att röra handen eller foten är oberoende av båda. Manufakturer blomstrar följaktligen där förståndet är minst i bruk, och verkstaden kan, utan någon större användning av fantasin, ses som en maskin vars delar är människor.» (a s 182-3)

30. Ibid, s 47.

31. Ibid, s 96.

32. Anledningen till att jag något utförligare behandlat Montesquieu och A Smith är att jag anser att dessa bäge, tillsammans med Rousseau, utgör de viktigaste influenserna på Hegel inom den brittiska och franska upplysningstraditionen.

33. Se t ex J Habermas, »Naturrecht und Revolution», i *Theorie und Praxis* (s 89-127).

34. A Ferguson, a a s 8.

35. D Hume, »An Enquiry Concerning the Principles of Morals» /1751/, i *Enquiries*, s 189. För en nyanterad bild av Hume's förhållande till naturrättsläran, se D Forbes, »Hume's Science of Politics», i *David Hume: Bicentenary Papers* (s 39-50), ed G P Morrice, Edinburgh, 1977, som benämner Humes politiska position »a sceptical Whiggism». (s 41)

36. Fragment on Government /1776/, cit i P Gay, *The Science of Freedom*, s 459. Utilitarismen »bringade 'filosofernas' epistemologi i överensstämmelse med deras politiska program». (ibid, s 459)

37. C Hill, a a s 144. och s 217; se även J Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, s 76-87.

38. »Hur mycket än andra nationer är våra rivaler inom diktkonsten och överträffar oss inom någon annan av de sköna konsterna, framstegen i förnuft och filosofi kan endast göras genom ett land som utmärks av tolerans och frihet.» D Hume, *A Treatise of Human Nature*, s 42.

39. M Buhr & G Irrlitz, a a s 24. »Alla slutledningar dragna från erfarenheten är resultatet av vanan och inte av bevisföring. Vanan är följaktligen det mänskliga livets stora vägledare; det är den principen allena som gör erfarenheten användbar för oss och som får oss att i framtiden förvänta en liknande händelseföljd som den vilken ägt rum i det förflutna.» D Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, s 43-4.

40. J Garber, »Politische Spätaufklärung und vorromantischer Frühkonservatismus. Aspekte der Forschung» /1978/, i F Valjavec, a a (s 543-92). Om debatten kring och striderna mellan en *thèse royale* och en *thèse nobilaire* i Frankrike, se P Gay, *The Science of Freedom*, s 465-83 och F Neumann, »Introduction», i *The Spirit of the Laws*, s xix-xxiv.

41. Hegel skriver: »Då nu detta sinnliga för empirismen är och förblir någonting givet, så är denna en ofrihetens lära. Ty friheten består just däri att jag inte har något absolut annat gentemot mig, utan är avhängig ett innehåll som jag själv är. Vidare är utifrån denna ståndpunkt förnuft och oförnuft endast något subjektivt, dvs vi har att anpassa oss till det givna så som det är, och har ingen rätt att fråga om och i

vad mån detsamma i sig självt är förnuftigt.» Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss. I. Die Wissenschaft der Logik /1830/, *Werke*, bd 8, s 111.

Kapitel 7:

1. Detta var emellertid något som han bittert kom att ångra, och i självaste *Emile* kan vi läsa: »Den som inte kan uppfylla en faders plikter, har inte rätt att vara fader. Varken fattigdom eller övermätt av arbete eller hänsyn till människor fritar honom från skyldigheten att uppföda och själv uppfostra sina barn. Tro mig läsare! Jag säger till var och en, som har ett hjärta i bröstet, och som försummar så dyra plikter, att han under åratall ska få begråta denna förseelse och aldrig kommer att trösta sig.» *Emile eller Om Uppfostran* /1762/, 2 delar, Göteborg, 1977/78, del 1, s 22.

2. P Gay, *The Science of Freedom*, s 552.

3. »A Discourse on the Moral Effects of the Arts and Sciences» /1750/, i J-J Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, ed G H D Cole, London, 1958, s 122f.

4. *The Social Contract* /1762/, Penguin Classics, 1978, s 49 och *Emile*, del 2, s 35.

5. I en mening kan man säga att Rousseaus naturliga människa är en historiserad version av Lockes kritik av medfödda idéer, ett 'vitt papper' ännu obefläckat av historiens bittra erfarenheter. Så låter Rousseau uppfostra sin *Emile* i nära kontakt med naturen, isolerad från samhället, som han först sent kommer i kontakt med.

6. »A Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among Men» /1762/, i J-J Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, s 192.

7. Ibid, s 205.

8. Ibid, s 228.

9. Detta gör emellertid inte Rousseau till en förespråkare av en teleologisk historieskrivning där historien utgör en nödvändig 'lidandets väg' som mänskligheten måste vandra innan den slutliga 'frälsningen'. Tvärtom, det gäller att bryta historiens förbannelse och försona människan med sig själv — en försoning som heter moral. Se här G A Kelly, *Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought*, Cambridge, 1969, s 35-45.

10. *The Social Contract*, s 61. »Jag förutsätter att människorna när en punkt där hindren för deras fortsatta existens i naturtillståndet visar sig större än den kraft som varje enskild individ har för att överleva i det tillståndet. . . Övergången från naturtillståndet till samhället ger upphov till en

anmärkningsvärd förändring i människan, då i stället för instinkten härskar nu rättvisan över individens beteende, och därigenom får hans handlingar den moraliska kvaliteten som de tidigare saknade. . . Om inte missbruket av dessa nya omständigheter i många fall sänkte honom lägre än det tillstånd han lämnat, så skulle han ständigt välsigna det lyckliga ögonblick som för alltid höjde honom över naturtillståndet och av ett kortsynt, enfaldigt djur gjorde en intelligent varelse och en människa.» (ibid, s 59 och s 64-5) Det är således knappast tal om att 'krypa på alla fyra igen'.

11. Ibid, s 64.

12. »Laggivaren är i alla avseenden en mycket speciell man i staten. Speciell inte bara på grund av sitt genius, utan också på grund av sitt ämbete vilket varken är regeringens eller suveränens. Detta ämbete som ger republiken dess konstitution har självt ingen plats i denna.» (ibid s 82)

13. Ibid, s 99f.

14. Ibid, s 69. »Varje lag som inte folket personligen godkännt är ogiltig, den är överhuvudtaget inte någon lag.» (ibid s 141)

15. Ibid, s 153. »För att viljan skall vara allmän, behöver den inte alltid vara enstämmig. Men alla röster måste räknas; varje formell uteslutning tillintetgör dess allmänlighet.» (ibid, s 70n)

16. »Rousseaus samhälle kan endast fungera om alla dess medborgare är som Emile.» P Gay, *The Science of Freedom*, s 551.

17. *The Social Contract*, s 150.

18. »Samvetets verksamhet består inte i omdömen utan i känslor.» *Emile*, del 2, s 47.

19. Religion är för Rousseau dels något som vi finner i vårt eget hjärta, och han kan därför skarpt kritisera den doktrinära religionen (se *Emile*, del 2, s 53-76). Men han talar också om nödvändigheten av en 'civil religion', uttryckt i ett fåtal enkla och lättförståeliga dogmer, vars funktion är att utgöra ett samhällskitt (se *The Social Contract*, s 185ff).

20. *The Social Contract*, s 149.

Kapitel 8:

1. Vi skall senare se hur även hos den unge Hegel en politisk och en religiös problematik är intimt förknippade med varandra.

2. Leibniz själv tycks mig såväl i fråga om lära som leverne tillhöra barockens snarare än upplysningens århundrade.

3. Detta gäller inte minst hans människocentrerade teleologi, i vilken bl a naturens ändamålsenlighet utläggs på följande 'intressanta' sätt: »Först och främst har

den den uppenbara nyttan att människor och djur som blivit trötta under dagens lopp kan vila upp sig genom sömn. Men den tjänar också vissa sysselsättningar som inte kan utföras på dagen, t ex att fånga fågel och fisk.» Cit i E Cassirer, *Rousseau-Kant-Goethe, Two Essays*, Princeton, 1945, s 67.

4. *Geschichte der Philosophie, Werke*, bd 20, s 258.

5. I Fredrik Vilhelm den 1:s berömda 'tobakskabinett' — bestående mestadels av pensionerade militärer med vilka kungen tyckte om att samtala och röka ett stop — drogs den 'geniala' slutsatsen att Wolffs determinism måste innebära att t ex en deserterör inte kunde hållas ansvarig för sina handlingar. Detta gjorde 'soldatkungen' så ursinnig att han under dödshot beordrade Wolff att lämna landet inom 48 timmar.

6. Till den tyska upplysningens grundare måste också räknas Christian Thomasius, som även om han avvisade Wolffs torra intellektualism delade dennes ambition att, som Hegel senare skulle uttrycka det, 'lära filosofin tala tyska'. Om Wolff, Thomasius och deras efterföljare, se t ex L W Beck, *Early German Philosophy. Kant and his Predecessors*, Cambridge (Massachusetts), 1969, s 243-305 och F Copleston, *A History of Philosophy 6.1*, New York, 1964, s 121-41.

7. Fredrik i ett brev till Voltaire; cit i L W Beck, a a s 309.

8. H Möller, *Aufklärung in Preussen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai*, Berlin, 1974, s 63.

9. Hegel anger på ett elegant sätt såväl 'populärfilosofins' betydelse som begränsning, när han i en jämförelse med män som Lessing, Herder, Kant, Goethe m fl skriver: »Från de förras verksamhet består verket, från de senares även verken.» Hamanns *Schriften* /1828/, *Werke*, bd 11, s 273.

10. »Lessing», skriver Hegel, »levde när det gäller lärdom och ande på en långt djupare nivå än vad hans vänner, vilka menade sig vara förstrogna med honom, anade.» (ibid, s 279)

11. Lessing till Nicolai den 25/8 1769; *Sämmtliche Werke in acht Bänden*, ed R Gosche, Berlin, 1900, bd 8, s 291-2.

12. Cit i P Gay, *The Science of Freedom*, s 489.

13. R Aris, *A History of Political Thought in Germany. From 1789 to 1815*, London, 1936, s 68-9.

14. Redan det nordamerikanska frihetskriget hade dock inneburit ett politiskt uppvaknande för många tyskar. Inte minst den av flera furstar praktiserade soldathandeln med England väckte en våg av avsky och moralisk indignation.

15. F Kopitzsch, a a s 66. Om det sena 1700-talets politiska tidskrifter, se F Valja-

vec, a a s 93-125 och P Höcks & P Schmidt, *Literarische und politische Zeitschriften 1789-1805. Von der politischen Revolution zur Literaturrevolution*, Stuttgart, 1975.

16. Se här t ex R Vierhaus, »Politisches Bewusstsein in Deutschland vor 1789» [1969], i *Deutschland zwischen Revolution und Restauration* (s 161-83).

17. Det var Lessing som utan att namnge författaren publicerade delar av Reimarus efterlämnade manuskript (*Fragmente eines Ungenannten*, 1774-7), och genom detta gav upphov till en lång kontrovers över dess innehåll. Denna kontrovers slutade först sedan hertigen av Braunschweig förbjöd Lessing, då hovbibliotekarie i hertigdömet, att skriva ytterligare i frågan. För Lessings uppgörelser med tidens religiösa strömningar, se W Oelmueller, *Die unbefriedigte Aufklärung* [1969], Frankfurt am Main, 1979, s 43-68 och H E Allison, *Lessing and the Enlightenment*, Ann Arbor, 1966, s 80-120.

18. Brev till fadern den 30/5 1749; *Werke*, bd 8, s 88.

19. Det leibnizska inflytandet betonas av såväl L W Beck, a a s 344-52 som H E Allison, a a. Frågan om Lessings spinozism är i hög grad avhängig tolkningen av det berömda samtal med Lessing som F H Jacobi återger i *Briefe über die Lehre Spinozas* /1785/; till detta får vi anledning att återvända.

20. G E Lessings Bibliolatrie /opub 1779/, *Werke*, bd 7, s 553-4.

21. Ernst und Falk. Gespräche für Freimäurer /1778-80/, *Werke*, bd 8, s 1-43. För frimurariologernas sociala och politiska betydelse liksom Lessings 'samtal', se R Kosell-eck, *Kritik und Krise*, s 55-74.

22. Nathan der Weise /1779/, *Werke*, bd 2, Akt 3, Scen 7, s 315-21.

23. Genom att här tala om ett borgerligt samhälle tänjer vi utan tvekan Lessings politiska horisont till det yttersta. Men inte minst hans syn på staten, 'som en mänsklig uppfinning och som ett medel för att befördra mänsklig lycka, bygger på den ifrån Locke härstammande traditionen. »Statens lycka är ingenting annat än summan av dess enskilda medlemmars lycka; förutom denna finns det ingen.» *Ernst und Falk*, s 10.

24. *Ibid*, s 21.

25. »Den tankemodell som ligger till grund för *Erziehung des Menschengeschlechts* försöker göra det moderna förståeligt i dess specifika differens och kontinuitet med den religiösa traditionen.» W Oelmueller, a a s 74.

26. *Die Erziehung des Menschengeschlechts* /1780/, *Werke*, bd 8, s 51.

27. *Ibid*, s 67. »Utvecklingen av uppenbarade sanningar till förnuftsanningar är

ingenting annat än blottläggandet av ett dolt rationellt innehåll, som först accepterades endast som en auktoritetstro.» H E Allison, a a s 159.

28. *Ibid*, s 69.

Kapitel 9:

1. Philosophie der Geschichte, *Werke*, bd 12, s 529.

2. Cit i F Valjavec, a a s 176. Se även G P Gooch, *Germany and the French Revolution*, London, 1920, s 74ff.

3. Mein Irrtum /1793/, *Sämmtliche Werke in zwölf Bänden*, Leipzig & Weimar, 1823-1825, bd 2, s 141.

4. Se F Valjavec, a a s 164f och G P Gooch, a a s 441f.

5. Cit i G Borchmeyer, *Höfische Gesellschaft und französische Revolution bei Goethe. Adliges und bürgerliches Wertsystem im Urteil der Weimarer Klassik*, Kronberg/Ts, 1977, s 250.

6. Varje klassifikationsförsök inbjuder givetvis till en kritik genom motexempel, och reser ytterst frågan om dessa klassers sociala sammansättning; så utgjorde t ex de tyska jakobinerna en mycket heterogen grupp och kan inte utan vidare jämföras med sin franska förebild. En annan viktig och med den förra sammanhängande fråga är frågan vilken reaktion den franska revolutionen framkallade ibland det tyska 'folket'. Nyheten om revolutionen spred sig snabbt och vann fötäste även bland de lägre samhällsskikten, och bidrog till att framkalla oroligheter och uppror i olika delar av Rhenlandet 1789, i Sachsen 1790 och i Schlesien 1793. Men den kan ändå inte sägas ha funnit något större gensvar ibland de folkliga lagren som en helhet. Det hittills bredast upplagda, men samtidigt också regionalt och i tiden begränsade, försöket att kartlägga denna folkliga reaktion, är H Scheels stora arbete *Suddeutsche Jakobiner. Klassenkämpfe und republikanische Bestrebungen im deutsche Süden Ende des 18. Jahrhunderts*, Berlin (Ost), 1962. Scheel finner en skärpning och radikalisering av klasskampen i revolutionens efterföljd, vilket givetvis inte alltid kan direkt relateras till denna eller i egentlig mening sägas peka bortom rådande samhällsförhållanden, men som samtidigt utan tvekan är påverkad av budskapet om frihet och jämlikhet och i många fall måste ses som ett radikalt ifrågasättande av den feodal-absolutistiska samhällsordningen. Avsaknaden av ett självmedvetet borgerskap berett att ställa sig i ledningen för dessa yrtringar av ett folkligt missnöje och den inre splittringen inom den antifeodala oppositionen, gör emellertid att en gemensamt organiserad kamp aldrig kommer till stånd, utan denna stannar i huvud-

sak vid lokala yttringar som kan slås ned med vapenmakt eller pacifiseras genom partiella eftergifter. Till detta kommer, enligt Scheel som en viktig faktor, ja i praktiken som *den* avgörande faktorn, det franska borgerskapets ovilja att med vapenmakt stödja en sådan folklig resning, ett stöd som denna var helt beroende av, för att i stället för-handla med furstarna och verka 'ovanifrån', med avsikten att knyta dessa till sig som bundsförvanter. Under dessa förutsättningar var varje form av folklig revolutionär aktivitet dömd att misslyckas.

7. F Valjavec, a a s 310.

8. Z Batscha, »Einleitung», i A Bergk, J L Ewald, J G Fichte u a. *Aufklärung und Gedankenfreiheit. Funfzehn Anregungen aus der Geschichte zu lernen*, Frankfurt am Main, 1977, s.18 och s 19.

9. Vi igenkänner influenser från såväl Hume som Locke när Rehberg i sina *Untersuchungen über die französische Revolution* (1792) skriver: »Älder, vana och erfarenhet bildar grundvalarna för alla politiska inrättningar, liksom all tillfredsställande administration.» Cit i G P Gooch, a a s 79.

10. Se t ex G P Gooch, a a s 78-90 och R Aris, a a s 54-8; vidare J Graber, a a s 543-92.

Kapitel 10:

1. Denna tes är i Schellings fall utan tvekan långt ifrån oproblematiskt, och vi kommer senare få anledning att precisera den.

2. R Koselleck, *Kritik und Krise*, s 86. Så kan Hegel senare skriva: »I dessa filosofier är revolutionen nedlagd och uttalad i tankens form. . . I denna stoslagna epok i världshistorien, vars innersta väsen blir begripligt i och genom densamma, har endast det tyska och det franska folket tagit del . . . I Tyskland är denna princip som tanke, ande, begrepp; i Frankrike har den framstomat i verkligheten.» *Geschichte der Philosophie*, s 314.

3. Kritik der reinen Vernunft /1781/, *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, ed K Vorländer m fl, Leipzig, 1878-1924, bd 1 (Der Philosophischen Bibliothek, 37), s 702.

4. Cit i F Gause, *Kant und Königsberg*, Leer (Ostfriesland), 1974, s 122.

5. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? /1784/, *Werke*, bd 5 (46b), s 141. »Vår tid är kritikens verkliga tidsålder som allt måste underkasta sig. Religionen, genom sin helighet, och lagstiftningen, genom sitt majestät, önskar vanligen undandra sig densamma, men framkallar då endast en rättmätig misstänksamhet gentemot sig, och kan inte göra anspråk på den uppriktiga aktning

som förnuftet endast förlämnar det, som utstått dess fria och offentliga prövning.» *Kritik der reinen Vernunft*, s 15n.

6. *Was ist Aufklärung?*, s 135.

7. Idee zu einer allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht /1784/, *Werke*, bd 6 (47a), s 11.

8. Ibid, s 9, s 10 och s 12.

9. *Was ist Aufklärung?*, s 141. I detta avseende var Kant vid denna tidpunkt en ganska typisk preussisk 'upplysare'. Jfr F Nicolai: »Under *Fredrik den stores* regeringsperiod inföll mina lyckliga ungdomsår och min mannaålders blomstringstid. Den andliga bildning och kännedom om världen som jag må besitta, erhöill jag under denna tid, genom inflytandet från det frimodiga och fördomsfria tankesätt som denne store konung främjade, och som huvudsakligen utifrån hans länder. . . utbredde sig i det övriga Tyskland, där man sedan dess har detta att tacka för så många härliga frukter.» Cit i H Möller, *Aufklärung in Preussen*, s 11.

10. *Was ist Aufklärung?*, s 142.

11. Der Streit der Fakultäten /1798/, *Werke*, bd 5 (46d), s 131ff.

12. »Republikanismen är den statsprincip som vilar på att den verkställande makten (regeringen) är skild från den lagstiftande.» Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf /1795/, *Werke*, bd 6 (47a), s 128-9.

13. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis /1793/, *Werke*, bd 6 (47a), s 87; se även *Metaphysik der Sitten* /1797/, *Werke*, bd 3 (42), s 136f.

14. *Über den Gemeinspruch*, s 90; se även *Metaphysik der Sitten*, s 154-7.

15. *Über den Gemeinspruch*, s 93 och s 93n.

16. *Metaphysik der Sitten*, s 138. Den aktive medlemmen är *Staatsbürger*, den passiva *Staatsgenosse*. Se här vidare M Riedel, »Herrschaft und Gesellschaft. Zur Legitimationsproblem des Politischen in der Philosophie», i *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie*, ed Z Batscha, Frankfurt am Main, 1976, ffa s 137-44 och J Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, s 135ff.

17. *Über den Gemeinspruch*, s 103.

18. Zum ewigen Frieden, s 151ff.

19. Ibid, s 162-3.

20. *Two Treatises on Government*, s 218-24.

21. *Über den Gemeinspruch*, s 97.

22. Ibid, s 102.

23. Zum ewigen Frieden, s 154n; jfr *Metaphysik der Sitten*, s 142-8.

24. En demokrati är för Kant självmot-sägande, »emedan alla vill vara herre där»; t o m ett envælde är att föredra, då detta åtminstone till andan kan vara representativt, »såsom Fredrik den II: e åtminstone sade att

han endast var statens förste tjänare». *Zum ewigen Frieden*, s 129.

25. *Ibid*, s 135ff.

26. Där finns givetvis också uttryckt svagheten hos det tyska borgerskap vars talisman Kant är, vilket framförallt visar sig i hans kategoriska förnekande av rätten till uppror; förändringar måste ske inte »underifrån och upp», utan »från ovan och ner». *Streit der Fakultäten*, s 140.

27. M Buhr & G Irlitz, a s 41.

28. *Kritik der reinen Vernunft*, s 47.

29. *Ibid*, s 28 (förordet till andra upplagan 1787).

30. *Ibid*, s 15.

31. *Ibid*, s 20. Givetvis anknuter Kant i mångt och mycket till hela den moderna filosofiska traditionen och, som han själv var väl medveten om, den moderna naturvetenskapens arbetssätt. En berömd anticipation av Kants tankegång finner vi hos italienaren Giambattista Vico, som i sitt historiefilosofiska arbete *Scienza nuova* (1725) argumenterar för att vi kan känna den mänskliga historien bättre än naturen, emedan vi skapat den förra men inte den senare. »Var och en som reflekterar över detta måste förundra sig över att filosoferna ägnat all sin möda åt studiet av naturens värld, vilken, då Gud skapat den, han allena känner, samtidigt som de har negligerat studiet av människornas värld, vilken, då människor själv skapat den, hon också kan lära känna». *The New Science*, New York, 1961, s 96. Med Kant vinner denna tanke förtäpelse inom den klassiska filosofiska problematiken.

32. *Kritik der reinen Vernunft*, s 63.

33. *Ibid*, 75.

34. »Utan sinnlighet vore oss inget objekt givet, och utan förstånd vore inget tänkt. Tankar utan innehåll är tomma, åskådningar utan begrepp blinda.» (*ibid*, s 107)

35. *Ibid*, s 149-77.

36. *Ibid*, s 287.

37. *Ibid*, s 13.

38. *Ibid*, s 31 (förordet till andra upplagan 1787).

39. *Kritik der praktischen Vernunft* /1788/; tillsammans med *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed M Thom, Leipzig, 1978, s 41.

40. *Ibid*, s 10n. För en klargörande analys av Kants frihetsbegrepp, se L W Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago, 1960, s 176-208.

41. *Ibid*, s 155.

42. Se *ibid*, s 130ff.

43. Se här Kants egen anmärkning i förordet till *Kritik der praktischen Vernunft* (s 14n).

44. *Ibid*, s 146 och s 147.

45. *Se Metaphysik der Sitten*, s 20ff.

46. »Rätt och befogethet att tvinga är

en och samma sak.» (*ibid*, s 37)

47. *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte*, s 12.

48. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* /1785/, s 246. I detta avseende utgör Kants praktiska filosofi en kritik av en borgerlig individualism och eudemonism; där återfinns en kritik av — för att använda ett modernt begrepp — strategiskt handlande.

49. Vi måste här skilja mellan de 'populärfilosofiska' kverulanter, vars 'sunda människoförstånd' inte var mäktigt uppgiften att tillägna sig den praktiska filosofin, och de som, i mästarens egna ord, besjälades av en »anda av grundlighet». *Kritik der reinen Vernunft*, s 45 (förordet till andra upplagan).

50. I sin berömda deklaration mot Fichte 1799 i *Allgemeine Literatur-Zeitung* skriver dock Kant: »Härvidlag måste jag framhålla att den arrogans som tillskriver mig avsikten att endast vilja tillhandahålla en *propedeutik* till transcendentalfilosofi, och inte själva *systemet* för denna filosofi, är mig obegriplig. En sådan avsikt har aldrig varit i mina tankar.» Cit i J G Fichte, *Briefwechsel*, 2 bd, ed H Schulz, Leipzig, 1925, bd 2, s 150. Det kan knappast råda något tvivel om att Kant i denna fråga helt enkelt ändrat ståndpunkt, liksom, om vi accepterar att utfallet mot Fichte var den då 75-åriga filosofens egen tanke och vilja, att han med tiden blivit alltmer medveten om att ha fostrat en Commodus i sitt kritiska hus.

51. Fichte skriver till Reinhold: »Ni har, liksom Kant, tillfört mänskligheten något som för evigt skall tillhöra denna. Han, att man måste utgå ifrån en undersökning av subjektet, Ni, att undersökningen måste föras utifrån en grundsats. Den sanning som Ni uttalat är evig!» Brev från mars-april? 1795; *Briefwechsel*, bd 1, s 447.

52. Så skriver Hegel i sin första publicerade filosofiska skrift: »Den kantska filosofin krävde att dess anda skildes från dess bokstav, och att den rent spekulativa principen lyftes ut ur det övriga, som tillhörde den resonerande reflektionen eller kunde användas av denna.» *Differenz*, s 9.

53. Vom Ich als Prinzip der Philosophie /1795/, *Sämtliche Werke in vierzehn Bänden*, ed K F A Schelling, Stuttgart & Augsburg, 1856, bd 1, s 152 och s 153.

54. Se t ex Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen /1795-96/, *Werke (Nationalausgabe)*, ed L Blumenthal & B v Wiese m fl, Weimar, 1943- , bd 20 (del 1), s 347fn.

55. Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre /1797/, J G Fichte. *Werke. Auswahl in sechs Bänden*, ed F Medicus, Leipzig, 1908-1912, bd 3, s 27

1. Briefwechsel, bd 1, 123.
2. Fichte till Johanna Rahn feb-mars 1790; ibid, bd 1, s 62.
3. Brevutkast till Baggesen april 1795?; ibid, bd 1, s 449-50. Den omedelbara orsaken till att Fichte utvecklade sin vetenskapslära var emellertid framförallt läsningen av Schulzes *Aenesidemus*, vilken var en skepticitistisk kritik av Reinholds elementarfilosofi. Han skriver: »*Aenesidemus*, vilken jag håller för en av vårt århundrades märkligaste produkter, har övertygat mig om, vad jag väl redan tidigare anade, att filosofin även efter Kants och Reinholds arbeten, ännu inte har etablerat sig som en vetenskap. Den har skat mitt eget system i dess grundvalar och, då man inte bor bra under öppna skyar, tvingat mig att återigen bygga upp det från grunden.» Brevutkast till J F Flatt nov-dec 1793; ibid, bd 1, s 315. Se vidare Fichtes Rezension des *Aenesidemus* /1794/, *Werke*, bd 1, s 129-53.
4. Zufällige Gedanken in einer schlaflosen Nacht /opub 1788/, *J G Fichte. Schriften zur Revolution* /1967/, ed B Willms, Frankfurt am Main & Berlin & Wien, 1973, s 417.
5. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten /1794/, *Werke*, bd 1, s 227 och s 232.
6. Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürstern Europas, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede /1793/, *Schriften zur Revolution*, s 58. Denna skrift var i första hand riktad mot Fredrik Vilhelm den II:e av Preussen som under sin regeringstid kraftigt beskurit tryckfriheten, och Fichte hade själv erfårit konsekvenserna av en sådan absolutistisk politik i samband med publikationen av sitt förstlingsverk *Kritik aller Offenbarung* (1792).
7. Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution /1793/, *Schriften zur Revolution*, s 86. »Väldsamma revolutioner är alltid ett dristigt vågstycke för mänskligheten. . . Säkrare är ett gradvis fortskridande mot en ökad upplysning, och med denna mot en förbättring av statsförfattningen!» *Zurückforderung der Denkfreiheit*, s 55.
8. Zurückforderung der Denkfreiheit, s 56. »Revolutionsskrifterna låter sig förstås som ett försök att genom upplysning undvika en våldsam revolution.» B Willms, *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Köln & Opladen, 1967, s 23; se vidare C Träger, »Fichte als Agitator der Revolution», i *Wissen und Gewissen. Beiträge zum 200. Geburtstag J G Fichte 1762-1814* (s 158-204), ed M Buhr, Berlin (Ost), 1962
9. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, s 7ff.

10. Ibid, s 17.
11. Ibid, s 18. Se även *Beitrag zur Berichtigung*: »Människan kan, det hon skall; när hon säger: jag kan inte, då vill hon inte.» (s 109)
12. Sedan anser Fichte givetvis att dogmatismen inte kan förklara det som är dess uppgift, varför ett val av denna endast leder in i en återvändsgränd. »Dogmatismen är således även sedd ifrån spekulationsens sida, överhuvudtaget ingen filosofi, utan endast ett vanmäktigt påstående och en försäkran. Som enda möjliga filosofi kvarstår idealismen.» (ibid, s 22)
13. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre /1794-95/, *Werke*, bd 1, § 1, s 285.
14. Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben /1797/, *Werke*, bd 3, s 47.
15. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, § 1, s 292. Fichte utgår här ifrån identitetssatsen, A=A, vilken han visar har sin grund i satsen: Jag är eller Jag=Jag, osv.
16. Se t ex Rezension des *Aenesidemus*, s 136 och Versuch einer neuen Darstellung, s 24; vidare D Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht* /1966/, Frankfurt am Main 1967.
17. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, § 3, s 305.
18. Ibid, § 6, s 478.
19. Endast något om Fichtes metod. De tre grundsatserna uttrycker identiteten (tes), motsättningen eller analysen (antites) och föreningen (syntes). Fichtes metod är att ur den första syntesen utveckla motsatta, för att sedan förena dem, därur ånyo utveckla motsatta som kräver en förening osv, »stills vi stöter på motsatta vilka inte låter sig förenas, för att sedan övergå till den praktiska delens område». (ibid, § 3, s 309)
20. Ibid, § 5, s 442.
21. Ibid, § 5, s 454.
22. Ibid, § 5, s 462. Den konkreta totaliteten är för Fichte en självmotsägelse! Under denna förutsättning måste varje försök att grunda det borgerliga samhället som en rationell totalitet självt inveckla sig i motsägelser. Den efterföljande generationen skulle se sig tvingad att i grunden omarbota den subjektiva idealismens oändlighetsbegrepp, vilket Hegel avfärdar som den 'dåliga oändligheten'.
23. Hegel har uttryckt detta dilemma på följande sätt: »Jag är lika med Jag förvandlar sig till: Jag skall vara lika med Jag; systemets resultat återvänder inte till sin utgångspunkt.» *Differenz*, s 68.
24. Denna förbindelse mellan Fichtes systematiska ansats och hans politiska filosofi har t ex B Willms (a a) försökt utarbeta. I polemik mot Willms 'ahistoriska' analyser

har H-J Schmidt, *Politische Theorie und Regeschichte. Untersuchungen zu J G Fichtes praktischer Philosophie (1793-1800)*, diss Bonn, 1977, försökt visa hur Fichte i sin politiska filosofi relaterar sig till sin egen historiska samtid, och då i synnerhet till den franska revolutionens teori och praktik under sin mest radikala fas (1793-94).

25. *Bestimmung des Gelehrten*, s 227.

26. *Ibid*, s 234. »Kunde det slutliga ändamålet någonsin fullständigt uppnås så vore ingen statsförfattning längre behövlig; maskinen skulle stå stilla då inget mottryck mera skulle verka på den.» *Beitrag zur Berichtigung*, s 136.

27. B Willms har genom en analys av Fichtes egendomsbegrepp visat hur denna ansluter sig till traditionen av *possessive individualism* (a a s 98ff). Se t ex *Beitrag zur Berichtigung*: »Varje människa. . . har ursprungligen en tillägnelserätt till hela jordytan.» (s 151)

28. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre /1796-7/, Werke*, bd 2, § 4, s 56.

29. *Ibid*, § 7, s 93. Fichte talar i detta sammanhang faktiskt om ett »allas krig mot alla» (§ 16, s 158).

30. *Ibid*, § 4, s 58.

31. *Ibid*, § 8, s 105ff.

32. »Endast såvida människan genomgår (*hindurchgeht*) staten», kan hon »höja sig till moraliteten» (*ibid*, § 17, s 210).

33. I *Grundlage des Naturrechts* fäster Fichte stor vikt vid det s k 'eforattet' – ett folkvalt kontrollorgan som skall övervaka regeringens förhållanden (*ibid*, § 16, s 154ff). Men om inte regeringen undertrycker eforerna, så återstår ändock frågan: vem skall kontrollera kontrollanterna?

34. *Ibid*, § 21, s 305-6.

35. Enligt H-J Schmidt (a a s 333) måste det senast 1796 ha stått klart för Fichte, att befrielsen från en feodal utslagning inte omedelbart och nödvändigtvis sammanföll med en befrielse från varje form av mänskligt förtryck och utslagning.

36. *Der geschlossene Handelsstaat. Ein philosophisches Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftigt zu liefernden Politik /1800/, Werke*, bd 3, s 471.

37. *Ibid*, s 476-7.

38. Så skriver Reinhold till Fichte den 14/2 1797: »Det har äntligen lyckats mig att förstå Er vetenskapslära, eller, vilket nu för mig är samma sak, filosofin utan *tillnamn*. Denna står som en fulländad, på sig själv grundad helhet, inför mitt andliga öga – den rena framställningen av det sig självt kännande rena förnuftet, spegelbilden av vårt allra bästa själv. . . Därjämte ligger ruinerna av min egen tankebyggnad, vilken kostat mig så mycken tid och möda,

och i vilken jag trodde mig bo så säkert och bekvämt.» *Briefwechsel*, bd 1, s 547.

39. *Bestimmung des Gelehrten*, s 261.

40. *Ibid*, s 271.

41. Revolutionens principer kom i Fichtes ögon alltmör att förrådas av 'nationens' representanter. Med anledning av mordet på de franska förhandlarna i Rastatt (april 1799) flammade Fichtes revolutionära eld upp för en sista gång: »Även om ingen förnuftig människa kan bestrida att de *principer* på vilka den frankiska, och de efter dennas mönster bildade republikerna vilar, är de enda vilka tar i beaktande människans värdighet, så har dock hitills legat i öppen dager, att genom inkonsekvenser från bägge sidor (Frankrike och de allierade/min anm) när det gäller praktiken, de bägge varandra motsatta partierna (det republikanska och det rojalistiska/min anm) förhållit sig tämligen lika, ja det republikanska till och med ofta framstått som det vedervärdigaste. . . Dock har genom missdådet vid Rastatt min syn på sakerna fullständigt förändrats. . . Det står fullt klart att från och med nu endast den franska republiken kan vara en rättsinnig mans fosterland, att denne endast kan ägna denna sina förmågor, då från och med nu inte bara mänsklighetens dyraste förhoppningar utan även dennas själva existens är förbunden med den franska republikens seger.» Fichte till F W Jung 10/5 1799; *Briefwechsel*, bd 2, s 100. Dessa desperata förhoppningar skulle emellertid begravas under ett hav av besvikelser. Så berättar en åhörare till Fichtes sista föreläsningar i Berlin: »Fichtes grundidé i sina föreläsningar var att demonstrera, att Napoleon genom undertryckandet av den genom den franska revolutionen tillkämpade frihetstanken hade bedragit världen på detta högsta goda. . . Han tillerkände den franska revolutionen ett världshistoriskt, och vad mera är, ett *moraliskt* berättigande; att Napoleon *fördäde* revolutionens sak förklarade han för dennes svåraste brott.» Cit i M Buhr & G Irrlitz, a a s 78.

42. Ateism-striden var den triumfala kulmen på de förföljelser som Fichte under sina år i Jena ständigt varit utsatt för från konservativt håll. Se H-J Schmidt, a a s 276-90.

43. Sept 1799; *Briefwechsel*, bd 2, s 165-6.

44. Detta innebär givetvis inte att Fichtes filosofiska arbete avstannade efter sekelskiftet. Tvärtom, hans vetenskapslära var föremål för ständiga och långt ifrån ointressanta omarbetningar. Se t ex L Siep, *Hegels Fichte-Kritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg & München, 1970.

Kapitel 12:

1. Hegel i ett brev till Schelling den 16/4 1795; *Briefe*, bd 1, s 25 och Kant i ett brev till Schiller den 30/3 1795; Immanuel Kant, *Briefwechsel*, *Werke*, bd 10 (52), s 694.

2. Cit i N Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Sozialgenetische und psychogenetische Untersuchungen* [1936], Frankfurt am Main, 1978, bd 1, s 15. Sin franskhets till trots så ansåg sig Fredrik likväl kunna klara sig utan att var omgiven av en hovadig 'dekorations', och höll det endast för nödvändigt att då och då visa upp något av 'den stora världens' 'sköna sken'. Vad han krävde även av adeln var duglighet och tjänst. Hans stat var en byråkratisk apparat och han själv endast dess 'förste tjänare'; i detta avseende var han trots allt modern.

3. Se t ex P Gay, *The Science of Freedom*, s 242ff.

4. *Ibid.*, s 240.

5. »Att det i det nedärvda ståndssamhället utvecklar sig en borgerlig tanke- och samhällsform, är vad som främst kännetecknar den tyska samhällsutvecklingen under 1700-talet.» H J Haferkorn, a s 177.

6. Se H Möller, *Die Kleinbürgerliche familie im 18. Jahrhundert*.

7. Om grunderna för denna polarisering, som är märkbar i första hand i de större städerna, se t ex C R Friedrichs, »Capitalism, Mobility and Class Formation in the Early German City», i *Towns in Society. Essays in Economic History and Historical Sociology* (s 187-213), ed P Abrams & E A Wrigley, Cambridge, 1979. Denna social-historiska process har även en begreppshistorisk pendang; se W Conze, »Mittelstand», i *Geschichtliche Grundbegriffe*, bd 4, ffa s 54-62.

8. Goethe kallar i en tillbakablick på Werther-tiden denna känsla för ett »äckel för livet». Dikt och Sanning /1811-14/, i *J W Goethe. Valda Skrifter*, bd 6-8, Stockholm, 1932, bd 8, s 28.

9. Se H J Haferkorn, a s 215-22.

10. *Dikt och Sanning*, bd 7, s 9-10. Samme Rabener skriver, väl medveten om gränserna för sitt litterära skapande, uppgivet: »En sanningens martyr vill jag inte bli, och att världen lär sig tänka rimligare, det kommer jag inte kunna uppnå; alltså gör jag väl bäst i att ge efter för världen.» Cit i H J Haferkorn, a s 219.

11. Redan 1768, ett par år innan den tyska litteraturen inträder i sin *Sturm und Drang*-fas, skriver den sedemera berömda skriftställaren C F D Schubart: »Min Gud, vilka förändringar har jag inte under min korta levnad fått bevittna. När jag 1750 började tänka, då var Gottsched min förebild, och han lärde mig tyska som rinnande vatten. Jag blev en avfälling och anslöt mig till

schweizarna. Men när Nicolais boklada i Berlin blev till en kolossal hingst, ur vars buk beväpnade konstkritiker framsprang, då anslöt jag mig till deras parti och trodde att de var gudar. Och nu när Klotz och Briareus griper omkring sig med hundra händer, för att fördela femtio gissel och femtio olivkransar, så står jag här och vet inte om jag skall förbli vid mitt parti, om jag skall gripa efter det nya, eller — om jag skall bli en fri ande (*Freigeist*).» Cit i W Krauss, »Zur Konstellation der deutschen Aufklärung» /1961/ i dens, *Perspektiven und Probleme. Zur französischen und deutschen Aufklärung und andere Aufsätze*, Neuwied & Berlin, 1965, s. 238.

12. Ankündigung der Rheinische Thalia /1784/, *Werke (Nationalausgabe)*, bd 22, s 94-5.

13. W H Bruford, *Germany in the Eighteenth Century. The Social Background of the Literary Revival* [1935], Cambridge, 1965, s 275.

14. Se H J Haferkorn, a s 195-214. »Den mest etablerade tidskriften var *Allgemeine Literatur-Zeitung*, vilken, som Göschchen skrev till Wieland, »lästes av alla klasser i varje storstad, i varje mindre stad och i nästan varje by» i Tyskland. Likväl var en upplaga på 2 000 ex tillräcklig.» W H Bruford, a s 281.

15. Se här P Gay, *The Science of Freedom*, s 260-73.

16. *Dikt och Sanning*, bd 7, s 7. *Sturm und Drang*-rörelsen i en snävare bemärkelse konstituerar sig i Strassburg åren 1770-71, när Goethe, Herder, Lenz, Wagner och Jung-Stilling sammanstrålar där. Sin kritiska höjdpunkt når denna rörelse 1772, då bl a Herder och Goethe flitigt medarbetar i den vid denna tidpunkt av J H Merck redigerade *Frankfurter Gelehrten Anzeigen*, sin litterära höjdpunkt når den de närmast följande åren, inklusive det stora drama-året 1776, för att därefter i samband med Herders och Goethes överflyttning till Weimar hastigt ebba ut. Som en stormig epilog framträder så under 1780-talets första hälft Schillers ungdomsarbeten, bildande såväl en samhällskritisk som en definitiv avslutning på en epok.

17. Goethes farfar var skräddare och sedemera värdshusvärd, fadern kejserligt råd och rentier; Schillers farfar var bagare, fadern fältskär och sedemera hovträdgårdsmästare; Herders farfar var vävare, fadern ursprungligen klädesmakare, sedemera klockare och flickskollärare. För Goethe var en högre utbildning en självklarhet, för Schiller något problematiskt, och för Herders del var det endast en lycklig slump som förde honom till universitetet i Königsberg.

18. *Journal meiner Reise im Jahre 1769* [/opub/ 1769/], i *J G Herder, Werke in fünf*

Bänden, ed W Dobbek, Berlin & Weimar, 1969, bd 1, s 109.

19. A Huyssen, *Drama des Sturm und Drang. Kommentar zu einer Epoche*, München, 1980, s 29-30.

20. *Sturm und Drang*-tidens patriotism har därför snarare en historisk-social än geografisk innebörd. Den kännetecknas framförallt av oppositionen mot den feodala absolutismen, och av ett tillbakagripande på det förflutna för att återvinna framtiden; en motsägelsefull och farofylld konstellation. Se W Krauss, a a s 149-72.

21. Berömd har Goethes beskrivning blivit av hur han och hans vänner i Strassburg reagerade på läsningen av d'Holbachs *Système de la Nature*: »Vi begrepo icke, huru en sådan bok kunde vara farlig. Den föreföll oss så grå, så kimmeresk, så dödsliknande att vi hade svårt att uthärda dess närvaro, att vi ryste för den som för ett spöke.» *Dikt och Sanning*, bd 7, s 237.

22. Förvisso inte i *Ur-Faust* (173-74?), men Goethe har i den första delen väl lyckats med att återskapa andan från *Sturm und Drang*-tiden. *Faust. Sorgespelets första del* [1808], Uddevalla, 1969, s 52.

23. »Skadligare än exempel äro för geniet principer», skriver Goethe i sin berömda uppsats *Om den tyska byggnadskonsten* från 1772. *Valda Skrifter*, bd 9, s 72.

24. W Krauss, a a s 240. »Grå, min vän, är all teori, men grönt är livets gyllene träd», säger Mefistofeles, som tagit Faust plats, till den unge student som besöker honom. *Ur-Faust, J W Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in vierzehn Bänden*, ed E Trunz, München, 1981, bd 3, s 378.

25. Götz von Berlichingen. Riddaren med järnhanden. Skådespel i fem akter [1773], *Valda Skrifter*, bd 2, Akt IV, s 93.

26. Den psykologiskt kanske mest intressanta gestalten i Goethes drama är Götz' barndomsvän och tillika riksriddaren Weislingen, som, förkroppsligande en historisk övergångsperiod, slits mellan riddarplikten och hovlivets lockelser, som två gånger förråder sin vän och två gånger gör en ångestfylld avbön, innan han slutligen genom sin tjänare förgiftas av den hovmätress som besat bägges sinnen.

27. Ibid, Akt III, s 77f.

28. Ibid, Akt V, s 112 och Akt V, s 114-5. Se vidare t ex A Huyssen, a a s 130-57.

29. Det politiskt mest laddade *Sturm und Drang*-dramat är utan tvekan Schillers *Die Räuber* (1781-82), som enligt författaren själv »kostade honom familj och fosterland». *Änkningung der Rheinische Thalia*, s 94. I detta drama blir den unge adelsmannen Karl Moor, sedan han genom sin broders intriger förskjutits av sin far, ledare för ett rövarband. Men hans bittra erfarenhet är att det är en felaktig tanke att tro sig kunna

försköna världen genom ohyggligheter och upprätthålla lagarna genom laglöshet», och han väljer därför slutligen att överlämna sig själv åt rättvisan.

30. Det paradigmatiske exemplet utgör här givetvis Goethes *Die Leiden des jungen Werthers* (1774) och hela den därpå utbrytande Wertherfebern, som spände från den blåa frack och gula väst till hans självmord. Lika väl som Goethes roman med sin valdsamma frihetssträvan på ett öoverträffat sätt speglade erfarenheterna hos en uppväxande generation, lika träffande angrep den ett normsystem i vilket en äldre generation tyska upplysare fann sin självförståelse. Mot den »asociala» tendensen i *Werther* vände sig t ex F Nicolai i sin parodi på densamma, *Freuden des jungen Werther* (1775). Se H Möller, *Aufklärung in Preussen*, s 121-33.

31. Där kommer också till uttryck, hur medvetet och avsiktligt är svårt att säga, en kritik av den repressiva moralen inom den borgerliga familjen. Som A Huyssen (a a s 222ff) påpekat består radikaliteten i Schillers ungdomsdramer inte minst i att inte ha negligerat denna gräns för borgerskapets emancipatoriska strävanden under 1700-talet — nämligen den kritiska punkt där de borgerliga dygderna visar sig i sin praktik som repressiva.

32. *Kabale und Liebe. Ein Bürgerliches Trauerspiel* [1784], *Werke (Nationalausgabe)*, bd 5, Akt II, Scen 2, s 29.

33. Ibid, Akt I, Scen 7, s 21; Akt II, Scen 3, s 36 och Akt III, Scen 4, s 56.

34. Se A Huyssen, a a s 210-20.

35. *Kabale und Liebe*, Akt II, Scen 6, s 43 och Akt V, Scen 5, s 97. Min översättning av det alderdomliga *Kidebarri* (en kudde på ändan. . .) är helt enkelt en beskrivning av vad det är.

36. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträge des Jahrhunderts [1774], *Werke*, bd 2, s 308.

37. Jfr Goethe som skriver: »Denna karakteristiska konst är alltså den enda sanna. När den härflyter ur en inre, harmonisk, ursprunglig, självständig känsla, obekymrad, ja, ovetande om allt främmande, är den hel och levande, vare sig den är född av rå vildhet eller civiliserad sensibilitet.» *Om den tyska byggnadskonsten*, s 76-7.

38. Auch eine Philosophie der Geschichte, s 303.

39. R Pascal, *The German 'Sturm und Drang'*, Manchester, 1953, s 85.

40. Vi behöver här bara hänvisa till Herders gradvisa reträtt i sin utgivning av tyska folkvisor. Se R Pascal, a a s 78ff.

41. A Huyssen, a a s 52-3.

42. »Med *Sturm und Drang*-rörelsen blir den tyska litteraturen helt och hållit medelklass, även om de unga rebellerna är allt

annat än överseende gentemot borgerskapet.» A Hauser, *The Social History of Art* /1953/, London, 1973, del 3, s 111. Framförallt den marxistiska litteraturforskningen har betonat att det här snarast rör sig om en radikaliserings av den kraftlösa tyska upplysningen, och i vilket fall inte om en anti-upplysningstradition. Se t ex G Lukács, *Skizze einer Geschichte der neueren deutschen Literatur*, Berlin, 1955, s 17-29, H Mayer, »Fragen der Romantikforschung», i dens, *Zur deutschen Klassik und Romantik*, Pfullingen, 1963, s 301 och W Krauss, a a s 238ff.

43. Överhuvudtagat utmärks den tyska kulturen under denna tidsepoek av tvåra kast, hastigt uppblossande konflikter och snabba förändringar, vilket gör att det ofta är svårt att avgöra vad som i någon mening utgör en progressiv riktning. »Vad som några år tillbaka var ett stort framsteg, blir snart ett hinder för en vidare utveckling.» G Lukács, *Skizze einer Geschichte*, s 20.

Kapitel 13:

1. G A Kelly, a a s 78.

2. Dessa illusioner skulle gå i arv till den efterföljande generationen av tyska intellektuella. Så kan den unge Hölderlin skriva: »Grekland var min första kärlek, och jag vet inte om jag skall säga — den kommer att vara min sista.» Vorrede zur vorletzten Fassung des Hyperion /opub 1795/, Hölderlin, *Werke und Briefe in drei Bänden*, ed F Beissner & J Schmidt, Frankfurt am Main, 1969, bd 3, s 167.

3. »Som kultiverade människor i en kultiverad tidsålder älskade 'filosoferna' antiken och fann ett rent behag i den; som reformatorer tvekade de inte att slugt och skrupellöst utnyttja de klassiker de älskade. De kunde utnyttja dem därför att de, även om deras tillgivelse var äkta, konfunderade de gamle med självförtroendet hos män som blivit sina egna herrar.» P Gay, *The Rise of Modern Paganism*, s 31.

4. Cit i ibid, s 30.

5. När den 26-årige Goethe accepterade invitationen från hovet i Weimar, anade han knappast att hans sejour där skulle vara i över femtio år. Snarare avsåg han, lockad av den möjlighet som öppnat sig, endast att för en tid bryta sig loss från sin dåvarande miljö. Han skriver tillbakablickande till sin mor: »Skillnaden mellan den inskränkta och tröga medelklasskrets som jag levde i, och min mångsidiga och receptiva natur skulle i längden ha drivit mig till vansinne.» Cit i W H Bruford, *Culture and Society in Classical Weimar 1775-1806*, Cambridge, 1962, s 54. Men även livet i Weimar hade

sina klippor och skär, och Goethes klassicism framspringer som en tredje väg.

6. Se t ex W H Bruford, *Culture and Society*, s 53-73.

7. Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele /1778/, *Werke*, bd 3, s 40.

8. Greklands gudar /1793/, *Friedrich von Schiller. Valda verk*, ed J Edfelt, Uddevalla, 1970, s 18 och s 20.

9. Ifigenia på Tauris. Skådespel /1787/, *Valda Skrifter*, bd 2, Akt 1, Scen 1, s 215.

10. Ibid, Akt V, Scen 3, s 269 och Akt IV, Scen 3, s 259.

11. I Orestes gestalt är inte svårt att igenkänna den lidelsefulla och häftigt uppblossande *Sturm und Drang*-ynglingen, som emellertid av sin syster, som mognat till vishet och ödmjukhet, manas till behärskning och samförstånd.

12. Att det inte enbart var den alltmörk och hållbara relationen till Lotte von Stein som drev Goethe från Weimar och ut på sin två år långa italienska resa (1786-88), har modern forskning övertygande visat. Goethes försök att verka för politiska och sociala reformer inom hertigdömet hade rönt ett oöverkomligt motstånd från en rigid feodal-aristokratisk samhällsstruktur, liksom hertig Karl Augusts växande storpolitiska ambitioner, som involverat Goethe såväl i egenkap av geheimeråd som personlig vän, hade lett till en fullständig disillusion om det feodal-absolutistiska diplomatiska spelet, och som en följd av detta hade slutligen hans litterära skaparkraft kommit till ett i det närmaste totalt stillestånd. I alla avseenden otilfredsställd med sin tillvaro i Weimar flyr Goethe till Italien, och han flyr inte så mycket bort ifrån sig själv, som för att finna vägen tillbaka till sig själv. Det är klassicisten Goethe som återvänder. Se t ex H Mayer, »Italienische Reise» /1960/, i dens, a a s 51-81, W H Bruford, *Culture and Society*, s 96-117 och H Tümmeler, »Goethes politische Tätigkeit 1778-1790» /1952/, i dens *Goethe in Staat und Politik. Gesammelte Aufsätze* (s 1-56), Köln, 1964.

13. G Lukács, *Skizze einer Geschichte*, s 36.

14. Så Goethe: »Revolutioner är helt omöjliga så snart som regeringarna är kontinuerligt rättvisa och vakna för att genomföra rättsliga förbättringar motverka dessa, i stället för att motsätta sig sådana förbättringar så länge att det som är nödvändigt framtingas underifrån.» Cit i W Müller-Seidel, »Deutsche Klassik und Französische Revolution. Zur Entstehung einer Denkform», i *Deutsche Literatur und Französische Revolution*, ed R Brinkmann, Göttingen, 1974, s 46.

15. Cit i B v Wiese, *Friedrich Schiller*, Stuttgart, 1959, s 454. Denna fråga var upp-

enbarligen en vattendelare i den tyska debatten. Så skriver den till Paris emigrerade jakobinern G F Rebmann (1796): »För att göra ett folk moraliskt bättre måste man först, om man inte vill hålla vatten i ett såll, förbättra dess författning.» Cit i W Grab, »Die deutsche Jakobinerbewegung», i *Deutschland zwischen Revolution und Reform*, s 224n.

16. Briefe zu Beförderung der Humanität /1793-97/, *Werke*, bd 5 s 194 och s 197.

17. Ludvigs avsättning, ehuru inte avrättning, hade Herder redan bejakat – »en begränsad monarki är endast det oregelbundna vacklandet från den ena polen till den andra», dvs från despotism till republik. (ibid, s 195)

18. Ibid, s 94, s 101, s 90 och s 101.

19. G Lukács, *Goethe and his age* /1947/, London, 1968, s 64.

20. »Goethe framträder för oss vid övergången från en feodal till en borgerlig tidsålder, som en gestalt som inom sig och i sina verk inte lyckats överbrygga konflikten mellan ett adligt och ett borgerlig värdekosmos, så som denna konflikt genom revolutionen blev till en dödlig motsats, och detta trots hans strävan efter förmedling (som vi kan se som en av grundtendenserna i hans liv), så tillvida som det borgerliga elementet i sista hand överväger (vilket i hans verk är tydligast i *Wilhelm Meister*).» G Borchmeyer, a s 6.

21. Einfache Nachahmung der Natur, Manier und Stil /1789/, *Werke*, bd 12, s 32.

22. Trots denna teoretiska insikt är Goethe inte alltför optimistisk när det gäller skapandet av klassiska verk i Tyskland. Och han delar ut brasklappen: »Vi önskar heller inte de omvälvningar som kunde bereda vägen för klassiska verk i Tyskland.» Literarische Sansculottismus /1795/, *Werke*, bd 12, s 241.

23. Wilhelm Meisters Läroår /1795-96/, *Valda Skrifter*, bd 3-4, bd 4, s 16.

24. Ibid, bd 4, s 277-8.

25. Så kan *Läroåren* sluta med inte mindre än tre mesallianser mellan adel och borgerskap, dvs just den problematiska relation som hos *Sturm und Drang*-generationen aldrig fann en harmonisk lösning.

26. *Wilhelm Meisters Läroår*, bd 4, s 223.

Kapitel 14:

1. Denna i Schillers tidskrift *Die Horen* (1795-96) publicerade samling 'brev' var en avsevärt omarbetad version, gjord strax efter det att vänskapsbandet med Goethe knutits, av de brev som Schiller 1793 skickat sin beundrare och gynnare Fredrik Kristian av Schleswig-Holstein-Augustenburg, och i vil-

ka han informerade denne om sin dåvarande teoretiska position.

2. »Den egentliga impulsen till en ny period av filosoferande skedde genom den mäktigaste historiska händelsen som inträffade under Schillers egen levnad, ja man kan beteckna detta filosoferande som ett svar på de frågor som genom revolutionens kris utlöstes inom honom.» B v Wiese, a s 446.

3. Medvetenheten om att ödet farit illa med honom framgår i den nästan patologiska jämförelse som Schiller gör mellan sig själv och Goethe från tiden för deras främlingsskap: »Denna människa, denne Goethe är mig nu en gång för alla i vägen och han påminner mig ofta om att ödet behandlat mig hårt. Hur lätt blev väl *hans* geni frambytt av ödet, och hur måste *jag* ännu in till denna minut kämpa.» Brev till Körner den 9/3 1789; cit i B v Wiese a s 518.

4. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, brev 5, s 319.

5. Ibid, brev 5, s 319 och s 320.

6. »Nytta är tidens stora idol, som alla krafter skall bejubla och alla talanger hylla.» Brev 2, s 311.

7. Ibid, brev 6, s 321.

8. Detta är också väsentligen grunden för Schillers distinktion mellan 'naiv' och 'sentimentalisk diktning', även om naiva diktare förvisso också står att finna i modern tid. »Diktaren är överallt, redan till sitt begrepp, naturens bevarare. . . . Endera är han natur, eller söker han den förlorade naturen. Därur framspringer två helt skilda diktningssätt, genom vilka poesins hela område uttöms och utstakas. Alla diktare, vilka verkligen förtjänar detta namn, kommer alltefter den tids beskaffenhet i vilken de blommar eller alltefter de tillfälliga omständigheter som har ett inflytande på deras allmänna bildning och på deras övergående sinnesstämning, att höra till endera de *naiva* eller de *sentimentaliska*.» Über naive und sentimentalische Dichtung /1795-96/, *Werke* (Nationalausgabe), bd 20, s 432.

9. *Über die ästhetische Erziehung*, brev 6, s 322-3.

10. Ibid, brev 6, s 323. Vi måste ge Lukács rätt när han skriver om Schillers problematik: »Kontrasten mellan ideal och verklighet är hos honom redan kontrasten mellan den borgerliga revolutionära humanismens ideal och det borgerliga samhället självt; endast i andra hand bestämmer existensen av feodala kvarlevor den grundläggande formuleringen av problemet.» *Goethe and his age*, s 123.

11. Ibid, brev 6, s 327 och s 326.

12. Ibid, brev 8, s 330-1.

13. Schillers nionde brev är en storslagen hyllning till konsten och dess möjligheter. Han tecknar där en bild av hur konstnären, fostrad 'i en bättre tid' under en

'fjärran grekisk himmel', återvänder som 'en främmande gestalt' till sitt eget århundrade, »men inte för att glädja det med sin framträdelse, utan fruktansvärd, som Agamemnons son, för att rena det». (ibid, brev 9, s 333)

14. Till dessa bäge områden måste vi lägga historiefilosofin.

15. Se t e x P Gay, *The Science of Freedom*, s 290-318.

16. Kritik der Urteilkraft /1790/, *Werke*, bd 2 (39), s 41.

17. »Alltså endast under förutsättningen att det finns ett gemensamt sinne (*Gemeinsinn*), varmed vi förstår inte ett yttre sinne, utan verkan av våra kunskapsförmågor fria spel, endast under förutsättningen, säger jag, av ett sådant gemensamt sinne, kan smakomdömet fällas.» (ibid, s 80)

18. Ibid, s 199.

19. Über Anmut und Würde /1793/, *Werke* (*Nationalausgabe*), bd 20, s 284.

20. »I en transcendentalfilosofi där allt går ut på att befria formen från innehållet och att bevara det nödvändiga rent från allt tillfälligt, vänjer man sig lätt vid att tänka det materiella blott som ett hinder och att föreställa sig sinnligheten, då denna är i vägen för *detta* företag, som stående i en nödvändig motsägelse till förnuftet. Ett sådant föreställningssätt ligger emellertid på intet sätt i det kantska systemets anda, men kan mycket väl ligga i dess bokstav.» Über die ästhetische Erziehung, brev 13, s 348n.

21. Über Anmut und Würde, s 283 och s 287. Den värld vi lever i är emellertid inget tidlöst paradys, utan en motsägelsefull historisk verklighet stadd i ständig förändring. Schiller ser sig därför tvingad att komplettera den sköna själens *behag* med den *värdighet* som tillkommer den människa som äger moralisk kraft att motstå naturens och sinnlighetens ohämmade krav. Den sköna själens tid är ännu inte kommen, och måhända var det denna insikt som fick Goethe att i 'En skön själs beaktelser' (*Wilhelm Meisters läroår*, bd 4, s 83-145) teckna bilden av en människa instängd i sin egen subjektivitet och oförmögen att ta en aktiv del i världens angelägenheter, liksom Hegel att i *Phänomenologie des Geistes* visa hur den sköna själen genom sin handlingsförklänning hemfaller åt en tom narcissism. »Den lever i rådslan att genom handling och tillvaro befläcka sitt inre härlighet, och för att bevara denna sitt hjärtas renhet flyr den beröringen med verkligheten och framhärdar i den egensinniga kraftlösheten att försaka sitt till den yttersta abstraktionen tillspetsad själv och ge sig substansialitet, eller att omvandla sitt tänkande i vara och anför tro sig den absoluta åtskillnaden.» *Werke*, bd 3, s 483-4.

22. Über die ästhetische Erziehung, brev 23, s 386n.

23. Ibid, brev 10, s 340.

24. Se ibid, brev 12, s 344-7.

25. »En hel karaktär måste alltså finnas hos det folk som skall vara i stånd att värdigt utbyta nödens stat med frihetens.» (ibid, brev 4, s 318)

26. Ibid, brev 14, s 354 och brev 15, s 359.

27. Den sinnliga driftens objekt är *livet*, formdriftens är *gestalt* och lekdriftens följaktligen *levande gestalt*; »ett begrepp som tjänar till att beteckna det framträdandes alla estetiska beskaftenheter, och med ett ord, det man i den vidaste betydelsen kallar *skönhet*». (ibid, brev 15, s 355)

28. Ibid, brev 21, s 377.

29. Hegel skriver: »Schiller måste tillerkännas den stora förtjänsten att ha genombrutit den tänkandets subjektivitet och abstraktion som vi finner hos Kant, och att ha vågat försöket att därutöver tänkande fatta enheten och försoningen som det sanna och att förverkliga denna konstnärligt.» Vorlesungen über die Ästhetik, *Werke*, bd 13, s 89.

30. Über die ästhetische Erziehung, brev 14, s 352-3.

31. Ibid, brev 27, s 412.

32. Über naive und sentimentalische Dichtung, s 490-1. Schillers distinktion mellan *lek* och *arbete* går väsentligen tillbaka på den mellan *praxis* och *poiesis*, eller mellan den aktivitet som har sitt mål i sig själv och den som har sitt mål utanför sig, dvs är ett medel för att uppnå ett annat mål.

33. Ankündigung. Die Horen, eine Monatsschrift, von einer Gesellschaft verfasst und herausgegeben von Schiller /1794/, *Werke* (*Nationalausgabe*), bd 22, s 106.

34. Se W Krauss, a a s 255-65, G Borchmeyer, a a s 230-5 och P Hocks & P Schmidt, a a s 103-7; vidare H Tümmeler, »Der Friede des Klassischen Weimar. Wege und Erfolge weimarischen Friedenbemühungen am Beginn der hohen Klassik 1795-96. Ein Nachspiel zum Frieden von Basel» /1947/, i dens, a a s 104-31.

Kapitel 15:

1. Att upplysningen i sin helhet inte kan sägas utmärkas av en rationalism som undertrycker känslolivet har P Gay visat. *The Science of Freedom*, s 187-207.

2. Denna dubbelhet går givetvis igen hos enskilda intellektuella personligheter. Så kunde t e x Justus Möser, vars tänkande utövade ett starkt inflytande på *Sturm und Drang*-generationen, i Goethes fall rör det

sig om ett livslångt inflytande, avvisa såväl den furstliga absolutismen som senare den franska revolutionen i den historiska traditionens namn.

3. W M Alexander har i sitt arbete *Johann Georg Hamann, Philosophy and Faith* (The Hague, 1966) kraftfullt argumenterat mot ett betecknande av Hamann som irrationalist (se ffa s 63f och s 131). I det perspektiv som här är anlagt på den klassiska tyska filosofin är emellertid redan Hamanns förnuftsbegrepp irrationellt. Och vi kan här återropa oss på Alexander: »För Hamann är förnuftet mot-tagande, förnimmmande, gripande. Förnuftet förfogar inte över sitt objekt, utan lyder under det.» (s 46; se även s 162f)

4. Gedanken über meinen Lebenslauf /opub 1758-59/, *J G Hamann, Sämtliche Werke in sechs Bänden*, ed J Nadler, Wien, 1949-1957, bd 2, s 27-8.

5. Ibid, s 34-5. Genom Rysslands ockupation av Öst-Preussen sommaren 1757, med vilka England under det pågående sjuårskriget var förbundna, var Hamanns uppdrag redan strax efter hans ankomst till London dömt att misslyckas.

6. Ibid, s 40.

7. Han skriver: »Kristus är vägen, inte moral, borgerlig rättfärdighet, människokärlek.» Brev till J G Lindner den 5/6 1759; *Johann Georg Hamann, Briefwechsel. Bd 1 1751-1759*, ed W Ziesemar & A Henkel, Wiesbaden, 1955, s 342.

8. Hamann till Kant den 27/7 1759; ibid, s 379.

9. 'Ingen' är hela den upplysta tidsåldern med dess övertro på det egna förnuftet: »Du måste veta allt och lär ingenting, du måste döma allt och förstår ingenting, lär för all framtid och kan aldrig nå fram till en kunskap om sanningen.» De 'två' är Berens och Kant: »Den förste arbetar på de vises sten, likt en människovän som ser detta som ett medel att befördra fliten, de medborgerliga dygderna och det allmännas väl. . . Den andre skulle kunna bli en så allmän världsvis och god myntväktare som Newton var», dvs han skulle måhända, liksom Newton övervakade myntenheterna, kunna råda bot på den begreppsliga förvirringen inom vetenskapen. Men om de bägge vännerna tycks bestämda att utföra stora ting i världen, så måste ändå deras inre renas och det är denna uppgift som Hamann ställer sig. Sokratische Denkwürdigkeiten für die lange Weile des Publikums Zusammengetragen von einem Liebhaber der langen Weile. Mit einer doppelten Zuschrift an Niemand und Zween /1759/, *Werke*, bd 2, s 59-60.

10. Ibid, s 73-4.

11. Ibid, s 73.

12. »Hamanns problem är den samtida filosofin» — som tänkande och handling —

»och hur hans eget tänkande som en kristen är relaterat till denna.» W M Alexander, a a s 14.

13. Efter faderns död 1766 tillförsäkrades han, bl a genom Kants försorg, en obetydlig plats vid de franska tullmyndigheterna i Königsberg, för att tio år senare befordras till vad som närmast var att betrakta som en sinekur.

14. Goethe skriver: »Den princip till vilken alla Hamanns yttranden låter sig återföras, är följande: 'Allt vad människan föresätter sig att åstadkomma, vare sig genom handling eller ord eller annat, måste framspringa ur alla förenade krafter; allt särskilt är förkastligt'.» *Dikt och Sanning*, bd 7, s 261.

15. *Sokratische Denkwürdigkeiten*, s 61.

16. Allwills Briefsammlung. Vorrede zu der Ausgabe von 1792, *Friedrich Heinrich Jacobi. Werke in sechs Bänden*, ed F H Jacobi & F Köppen, Leipzig, 1812-1825, bd 1, s xii f.

17. Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften /1815/, *Werke*, bd 2, s 74.

18. Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn /1785/, *Werke*, bd 4.1, s 223.

19. Ibid, s 223. I sina senare arbeten föredrar Jacobi att kalla vår förmåga till kunskap om det översinnliga för 'förnuft' i stället för 'tro'; se *Einleitung in des Verfassers*, s 7ff.

20. Ibid, s 234 och s 236-7.

21. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch /1787/, *Werke*, bd 2, s 263.

22. Über die Lehre des Spinoza, s 237.

23. Ibid, s 246.

24. *Einleitung in des Verfassers*, s 20. Likväl är det diskursiva tänkandet nödvändigt för utvecklandet av en intersubjektiv världsbild, och Jacobi erkänner detta som legitimt så länge det fyller funktionen att bekräfta den omedelbara åskådningsvissheten. Se G Baum, »Über das Verhältnis von Erkenntnisgewissheit und Anschauungsgewissheit in F H Jacobis Interpretation der Vernunft», i *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, ed K Hammacher, Frankfurt am Main, 1971, ffa s 7-20.

25. »Inte en alla under tillintetgörande vetenskap, utan en jämte vetenskapen existerande och av denna övervinnlig tro på ett väsen, som endast kan göra underverk och även skapade människan med förmågan att utföra under. Tron på Gud, friheten, dygden och odödligheten är vårt släktets klenod, den är det särskiljande kännetecknet för mänskligheten, den är, skulle man kunna säga, själva den förnuftiga själen, och därför inte bara äldre än alla av människor uppfun-

na system och lärda konster, utan också, som en kraft omedelbart ur Gud, väsentligen upphöjd över dem alla. Tron är en schatterring av det gudomliga vetandet och viljandet i människans ändligen ande. Kunde vi förvandla denna tro till ett vetande, så skulle gå i uppfyllelse vad ormen lovade den lystna Eva i paradiset; vi skulle vara som Gud.» *Einleitung in des Verfassers*, s 55-6.

26. *Über die Lehre des Spinoza*, s 216.

27. *Ibid*, s 54.

28. *Ibid*, s 115-6; även s 59.

29. *Ibid*, s 210.

30. *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, publicerad först efter Hamanns död, vilken L W Beck beskriver som ett försök till »en *reductio ad absurdum* av *Kritik der reinen Vernunft*». *Early German Philosophy*, s 379.

31. *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft* /1784/, *Werke*, bd 3 s 284.

32. *Ibid*, s 286 och s 285. Vad Hamann ifrågasätter är inte så mycket giltigheten som värdet av en transcendental undersökning.

33. Haman i ett brev till Herder den 8/12 1783; cit i W M Alexander, a a s 100.

34. Se vidare V Verra, »Jacobis Kritik am deutschen Idealismus», i *Hegel-Studien. Bd 5* (1969)(s 201-23).

35. I förordet till den andra upplagan av *Kritik der reinen Vernunft*, som utkom några månader efter Jacobis första uppgörelse med densamma, skriver Kant: »Jag nödgades alltså upphäva *vetandet* för att bereda plats för *tron*, ty metafysikens dogmatism, dvs den förutfattade meningen att det är möjligt att göra framsteg inom densamma utan en föregående kritik av det rena förnuftet, är det verkliga upphovet till all den otro som står i konflikt med moraliteten och som alltid är mycket dogmatisk.» (s 37)

36. *Beilage zu David Hume über den Glauben. Über den transzendentalen Idealismus* /1787/, *Werke*, bd 2, s 307.

37. Det är paradoxalt nog just denna konsekvens som Jacobi senare, i ljuset av den tyska idealismens vidare utveckling, skulle komma att se som Kants största förtjänst. Se V Verra, a a s 216f.

38. *Beilage zu David Hume*, s 304.

39. Jacobi an Fichte /1799/, *Werke*, bd 3, s 38.

40. Detta hindrar inte att vi i interaktion med andra människor utvecklar förhållningsregler som vägleder vårt handlande, vilket dock är något helt annat än en a priorisk morallag. Se G Baum, a a s 20-6.

41. Samtidigt kan inte råda något tvivel om att deras tolkning av Hume, centrerad kring dennes *doctrine of belief*, var ytterst självsvåldig. Se I Berlin, »Hume and the Sources of German Anti-Rationalism», i *David Hume: Bicentenary Papers* (s 93-116).

42. Hegel kan därför i ett av sina tidigare arbeten förebrå Jacobi att denne slutar där filosofin börjar: »Vid den punkt där det allra först möjligen skulle kunna talas om saken själv, där slutar Jacobis egentliga utarbetning.» *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* /1802/, *Werke*, bd 2, s 368.

43. *Phänomenologie des Geistes*, s 291.

Kapitel 16:

1. K Vorländer skriver i en inledning till detsamma: »Att göra en framställning av verkets *inre* verkningar heter nästan så mycket som: att skriva en historia om den postkantiska filosofin.» *Kritik der Urteilskraft*, s xiii.

2. *Kritik der Urteilskraft*, s 5.

3. *Ibid*, s 11.

4. »Omdömesförmågan överhuvud är förmågan att tänka det enskilda som innehållit i det allmänna.» (*ibid*, s 15)

5. För det bestämmande omdömet är däremot principen given och detta har endast att subsumera det särskilda under denna; som t ex förståndskategorierna.

6. *Ibid*, s 34.

7. *Ibid*, § 75, s 265; se vidare § 64 och § 65.

8. *Ibid*, § 67.

9. *Ibid*, § 77, s 273.

10. *Ibid*, § 75, s 265-6.

11. Goethe utvecklade vid ungefär samma tidpunkt i sina naturvetenskapliga arbeten sin teori om 'urplantan', som han såg som en slags grund varur allt levande utvecklats sig, och som han genom Schillers förmedling kom att betrakta inte som en 'erfarenhet', utan som en 'idé', eller i hans egen terminologi, som en 'symbol'. Långt senare kunde han därför beklaga sig vid ett av sina samtal med Eckermann: »Kant tog aldrig någon notis om mig, trots att jag självständigt följde en liknande kurs som han. Jag skrev min *Die Metamorphose der Pflanzen* innan jag visste någonting om Kant, och ändå är den skriven helt i andan av hans idéer.» Cit i E Cassirer, a a s 61.

Kapitel 17:

1. Hegel skriver: »Grundvalen för det *fichteska systemet* är den intellektuella åskådningen, det rena tänkandet av sig själv, det rena självmedvetandet, Jag=Jag, Jag är; det absoluta är subjekt-objekt, och Jag är denna identitet mellan subjektet och objektet.» *Differenz*, s 52.

2. Jag avser här den tidiga tyska römnan-

tiken, centrerad kring tidskriften *Athenäum* (1798-1800), och förknippad med namn som Friedrich Schlegel, August Wilhelm Schlegel, Friedrich von Hardenberg (Novalis), Ludvig Tieck och Friedrich Schleiermacher. Schelling måste också för en tid räknas till denna krets — i första hand under den stora romantikerträffen i Jena vintern 1799/1800 —, men kan inte entydigt karaktäriseras som 'romantiker'.

3. Cit i G Henrich, *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik*, Berlin (ost), 1976, s 219n; cit i K Peter, *Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt*, Stuttgart, 1973, s 116; och Novalis. *Schriften in vier Bänden*, ed P Kluckhohn & R Samuel m fl, Stuttgart, 1960-1975, bd 4, s 140-1.

4. A Hauser, a a s 178.

5. »Romantikerna är besjälade av den dragliga tron att kunna fullända filosofin, emedan de går utöver sina vägröjares ensidighet och återigen öppnar sig för en totalitet i vilken människan med alla sina organ kan känna sig hemma.» H Knittermeyer, *Schelling und die Romantische Schule*, München, 1928, s 204.

6. A W Schlegel till Frau v'Nuys 1793; cit i G Henrich, a a s 49-50. I stället för det tredje ståndet, den allt omstörtande poesin. »Liksom i idealismen överhuvud så var den höga abstraktionsnivån, det spekulativa, inte grunden för omöjligheten av dess förverkligande, utan omvänt, denna omöjlighet var grunden för abstraktionen.» K Peter, a a s 125.

7. Novalis, *Blütenstaub* [1798], *Schriften*, bd 2, nr 77, s 447 och s 449. »Våra handelsmän är i allmänhet, de största inte undantagna, ingenting annat än krämare.» (ibid, nr 67, s 439) Och hela F Schlegels *Lucinde*-roman är med sin för tiden utmanande frispråkighet och hyllning av 'kärleken' och 'lättnad' ett hån mot filisterlivet. Men som representanter för detta tyska borgerskap vilade samma förbannelse över dem själva. »Den romantiska kampen mot den simple filistern frambringar den exalterade filistern.» G Lukács, *Skizze einer Geschichte*, s 50. Här måste noteras att Lukács kategoriska fördomande av romantiken som en restaurationsrörelse inte längre kan sägas utgöra ett rättesnöre för den marxistiska romantikforskningen. För två tidiga omvärderingsförsök, se W Krauss, »Französische Aufklärung und deutsche Romantik», i dens, a a s 266-84 och H Mayer, »Fragen der Romantikerforschung», i dens, a a s 263-305; vidare C Träger, »Ursprünge und Stellung der Romantik» [1975], i *Romantikforschung seit 1945* (s 304-34), ed K Peter, Königstein/Ts, 1980.

8. Vorarbeiten zu verschiedene Frag-

mentsammlungen [opub 1798], *Schriften*, bd 2, nr 105, s 545. Men också: »omvänd är operationen för det högre, obekanta, mystiska, oändliga. . . växelupphöjning och sänkning.» (ibid)

9. G Borchmeyer (a a s 250-82) har försökt tolka även Goethes politiska grundhållning utifrån en sådan 'reformkonservatism'. Det är också i detta sammanhang vi måste förstå Kants *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* och Fichtes *Beitrag zur Berichtigung des Urteils des Publikums über die französischen Revolution*. »Vad vill Ni egentligen med Er erfarenhet? Visar den oss något annat än barn, fjättrade och vardagsmänniskor.» *Beitrag*, s 109.

10. Das Allgemeine Brouillon (Materialen zur Enzyklopädistik) [opub 1798-99], *Schriften*, bd 3, nr 394, s 313.

11. F Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* [1799], Stuttgart, 1977, s 103.

12. F Schlegel, Gespräch über die Philosophie [1800], Friedrich Schlegel. *Kritische Ausgabe seiner Werke*, ed E Behler m fl, München & Paderborn & Wien, 1958-, och F Schleiermacher, *Reden über die Religion*, s 37-8.

13. *Reden über die Religion*, s 85-6. »Äkta tichtism, utan impuls — utan icke-Jag i hans betydelse. Utveckling av Jag-formeln.» Novalis, *Allgemeine Brouillon*, nr 639, s 385.

14. Novalis, *Blütenstaub*, nr 32, s 427 och F Schlegel, *Ideen* [1800], *Werke*, bd 2, nr 37, s 259.

15. Novalis, *Allgemeine Brouillon*, nr 398, s 314.

16. *Athenäums-Fragmente* [1798], *Werke*, bd 2, nr 53, s 173.

17. Se text F Schlegel, *Athenäums-Fragmente*, nr 125, s 185.

18. F Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, s 286.

19. Cit i A Huyssen, »Nachwort: Republikanismus und ästhetische Revolution beim jungen Friedrich Schlegel», i F Schlegel. *Kritische und theoretische Schriften*, Stuttgart, 1978, s 227. Den publicerade versionen återfinns som *Athenäums-Fragment* nr 216. Upplysningens nestor Friedrich Nicolai, hade givetvis en annan och 'förnuftigare' åsikt — 'Fredrik den store, den amerikanska revolutionen och potatisen'. Se H Möller, *Aufklärung in Preussen*, s 143-9.

20. »Först när ståndpunkten och betingelserna för den absoluta identiteten mellan det antika och det moderna — som var, är eller kommer att vara — är funnen, kan man säga att vetenskapen åtminstone till sin kontur är färdig.» *Athenäums-Fragmente*, nr 149, s 189.

21. Ibid, nr 116, s 182.

22. Versuch über den begriff des Republikanismus veranlasst durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden /1796/, *Werke*, bd 7, s 11-25. »Majoritetens vilja skall gälla som surrogat för den allmänna viljan. Republikanismen är alltså nödvändigtvis demokratisk, och den obevisade paradoxen, att demokratismen av nödvändighet är despotisk, kan inte vara riktig /det senare riktat mot Kant, min anm./» (s 17)

23. Georg Forster. Fragment einer Charakteristik der deutschen Klassiker /1797/, *Werke*, bd 2, s 78-99.

24. Kritische Fragmente /1797/, *Werke*, bd 2, nr 65, s 155.

25. *Atheneums-Fragmente*, nr 116, s 183.

26. *Ideen*, nr 43, s 260.

27. Über die Unverständlichkeit /1800/, *Werke*, bd 2, s 370-1.

28. *Kritische Fragmente*, nr 37, s 151.

29. »Vänskap är ett partiellt äktenskap, och kärlek är vänskap från alla sidor och i alla riktningar, universell vänskap.» *Atheneums-Fragmente*, nr 359, s 229.

30. *Ideen*, nr 123, s 268.

31. *Gespräch über die Poesie*, s 285.

32. *Ibid*, s 322. Men också: »Meddelandets spel och närmandet är livets göromål och kraft, absolut fulländning är endast i döden.» (*ibid*, s 286)

33. *Novalis. Werke und Briefe*, ed A Kellert, München, 1962, s 410. »Poesi är den stora konsten att konstruera den transcendental sundheten. Poeten är alltså den transcendental läkaren.» *Vorarbeiten*, nr 42, s 535.

34. I den dagbok som Novalis för från 'den 31:a till den 110:e dagen efter Sophiens död' skriver han: »Hon är död — så dör också jag — världen är öde. . . Glad som en ung diktare, kommer jag att dö.» *Schriften*, bd 4, s 46 och s 45.

35. *Vorarbeiten*, nr 111, s 547.

36. *Ibid*, nr 125, s 554. »Magie är konsten att göra ett egenmäktigt bruk av sinnevärlden.» (*ibid*, nr 109, s 546)

37. Så låter han sin romanhjälte Heinrich von Ofterdingen säga: »Diktar och traktar inte varje människa varje minut.» Heinrich von Ofterdingen. Ein Roman /opub 1799-1800/, *Schriften*, bd 1, s 287.

38. *Allgemeine Brouillon*, nr 392, s 312-3. Se vidare H-J Heiner, »Das Goldene Zeitalter in der deutschen Romantik. Zur sozialpsychologischen Funktion eines Topos» /1972/, i *Romantikforschung zeit 1945* (s 280-303).

39. Glauben und Liebe oder der König und der Königin /1798/, *Schriften*, bd 2, nr 16, s 488. För en utförlig analys av denna fragmentsamling, se H W Kuhn, *Der Apokalyptiker und der Politik. Studien zur Staatsphilosophie Novalis*, Freiburg, 1961, s 113-

53.

40. *Ibid*, nr 15, s 487. »Den poetiska staten är den sanna, fullkomliga staten.» Vermischte Bemerkungen /opub 1797-98/, *Schriften*, bd 2, nr 122, s 468.

41. *Glauben und Liebe*, nr 36, s 494-5.

42. *Ibid*, nr 28, s 492.

43. *Ibid*, nr 22, s 490 och nr 15, s 487; se även nr 58-68, s 500-3.

44. Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment /opub 1799/, *Schriften*, bd 3, s 507. Utan tvekan hade Novalis' optimism dämpats något från det att han i september 1798 skrev till Caroline Schlegel att »jag känner mig som att jag sutte i Comité du Salut public universel» (*Schriften*, bd 4, s 262), till det att han gjorde sitt historiefilosofiska utkast — »förtrollaren hade blivit till predikare». H W Kuhn, a a s 208.

45. *Ibid*, s 515.

46. *Ibid*, s 522.

47. *Ibid*, s 523.

48. »Mellan de stridande makterna kan ingen fred slutas, all fred är endast illusion, endast vapenstillestånd; från kabinettens ståndpunkt, det vanliga medvetandet, är ingen förening tänkbar.» (*ibid*, s 522)

49. Über Goethes Meister /1798/, *Werke*, bd 2, s 126-46.

50. *Fragmente und Studien* /opub 1799-1800/, *Schriften*, bd 3, nr 536, s 646, nr 505, s 638-9 och nr 536, s 646. Novalis republik var den ofullbordade romanen *Heinrich von Ofterdingen*.

51. *Heinrich von Ofterdingen*, s 325.

52. *Ideen*, nr 94, s 265.

53. Detta hade den unge Friedrich Schlegel förebrätt Jacobi. Jacobis Woldemar /1796/, *Werke*, bd 2, s 77.

54. Friedrich Schlegel konverterade tillsammans med sin fru samma år (1808) som de flyttade till Wien.

55. A W Schlegel till Schelling den 18/9 1809; F W J Schelling. *Briefe und Dokumente*, ed H Fuhrmans, Bonn, 1962-, bd 1, s 444 och s 445.

Kapitel 18:

1. G W F Hegel, *Differenz*, s 94.

2. Ständerna eller det württembergiska landskapet dominerades helt av ett oligarkiskt borgerskap, då adeln redan under 1500-talet vunnit riksomedelbarhet och därmed saknade representationrätt i landskapet.

3. »I grunden var universitetet ett av de talrika landsuniversiteten i Tyskland vars uppgift primärt var att utbilda de nödvändiga krafterna för landets stats-, kyrko- och skoltjänst.» H Fuhrmans, »Schelling im Tübinger Stift. Herbst 1790-Herbst 1795», i

Briefe und Dokumente, bd 1, s 9.

4. Om studiegången vid stiftet, se M Brecht & J Sandberger, »Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübinger Stift, i *Hegel-Studien*. Bd 5 (1969), ffa s 51-7.

5. Dessa 'revolutionära aktiviteter', som i högst varierande grad går att belägga, omfattade bl a planterandet av ett frihetsträd, läsandet av franska tidningar, bildandet av en politisk klubb och sjungandet av Marsljåsen vid en offentlig konsert. P Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik*, s 186-217, har med all rätt betonat hur 'långt' det var mellan Tübingen och Paris, och i mångt och mycket bringat ned stiftsstipendiaternas revolutionsentusiasm till sina rätta proportioner. Däremot tycks det mig som att hans aversioner mot en 'vulgärmarxistisk' förklaringsmodell slår över i en lika ofruktbar antites (och detta oavsett hur man ställer sig till hans problematiska tes om en *Tübinger Axiomatik* eller tankemodell). »Man kan inte förstå studenternas tänkande utifrån den franska revolutionen, utan omvänt: i ljuset av deras axiomatik låter sig deras inställning till revolutionen förklaras.» (s 188). Ensida kausalitetsrelationer måste här, i god överensstämmelse med den hegelska logiken, övergå i en reciprocitetsrelation, i synnerhet som vi har att göra med moment vilka tidsmässigt överlappar varandra.

6. Schelling till Hegel den 4/2 1795; *Briefe*, bd 1, s 20.

7. Schelling till Hegel den 6/1 1795; *Briefe und Dokumente*, bd 2, s 56-7 (en del av detta brev saknas hos Hoffmeister; se *Briefe*, bd 1, s 13ff). Schelling syftar här framförallt på C G Storr, den inflytelserikaste av teologerna i Tübingen, och dennes försök att förena en ortodox tro med Kants moralteologi genom att göra den bokstavligen bibeltron till ett det praktiska förnufts postulat. Därigenom understöds de bägge postulaten om Guds existens och själens oödlighet, som i sin tur stärker vår motivation att handla i överensstämmelse med moralen. D Henrich, »Historische Voraussetzungen von Hegels System» i dens, *Hegel im Kontext* [1967], Frankfurt am Main, 1975, ffa s 59ff, tillerkänner Storr ett avgörande inflytande på såväl Schelling som Hegel, då deras försök att tillbakavisa den storska utmaningen skulle leda dem bortom Kant.

8. Schelling till Hegel den 21/7 1795; *Briefe*, bd 1, s 27.

9. Schelling till Hegel den 6/1 1795; *Briefe*, bd 1, s 14. Att det livl väl finns en förbindelse mellan Schellings tidiga teologiska och historiska arbeten och hans första rent filosofiska skrifter har modern forskning visat. Se här W G Jacobs, »System und Geschichte. Neueste Forschungsergebnisse zu Schellings frühester Entwicklung», i *He-*

gel-Studien. Beiheft 17 (1977)(s 165-70) och P Kondylis, a a s 217-35.

10. »Med Kant gick morgonrodnaden upp», men »Fichte kommer att lyfta filosofin till en höjd inför vilken till och med de flesta av de hitillsvarande kantianerna kommer att drabbas av svindel». Schelling till Hegel den 4/2 1795 och den 6/1 1795; *Briefe*, bd 1, s 21 och s 15.

11. Schelling till Hegel den 4/2 1795; *Briefe*, bd 1, s 22.

12. Så skriver Fichte till Reinhold den 2/7 1795 om Schellings *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*: »Schellings skrift är, så långt jag nu kunnat läsa däri, helt och hållet en kommentar till min egen.» *Briefwechsel*, bd 1, s 481.

13. Schelling hade vintern 1794/95 av Fichte erhållit den första delen av dennes *Wissenschaftslehre*, medan det fullständiga arbetet utkom i bokform först i april 1795. Så sent som i januari 1796 skriver Schelling till Niethammer, som ombett honom att recensera detta, att han »hitintills inte haft nog med tid, att i egentlig mening studera detta verk. Dess praktiska del har jag ännu inte en gång läst.» *Briefe und Dokumente*, bd 1, s 60. Vid denna tidpunkt, då han ännu inte studerat Fichtes huvudarbete, har Schelling redan författat tre filosofiska arbeten.

14. Denna ståndpunkt innebar för Schellings del en eftergift åt Spinoza i förhållande till positionen i *Vom Ich*, där han hävdade att »dogmatismens princip motsäger sig själv». *Werke*, bd 1, s 170.

15. *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* /1795-96/, *Werke* bd 1, s 339. Fichte däremot ansåg sig kunna bemöta dogmatismen på rent teoretiska grunder (se *Versuch einer neuen Darstellung*, s 22ff), och han skriver några år senare till Schelling när den slutliga brytningen dem emellan är nära förestående: »Ert yttrande en gång i *Philosophischen Journal* /Schellings arbete offentliggjordes där, min anm/ om två filosofer, en idealistisk och en realistisk, vilka — bägge sanna — kunde bestå jämte varandra, framkallade faktiskt inom mig en förmodan, att Ni inte hade genomträngt vetenskapsläran; men Ni yttrade därpå så oändligt mycket klart, djupsinnigt och riktigt att jag hoppades Ni med tiden skulle gottgöra det felande.» Fichte till Schelling den 31/5-7/8 1801; *Briefwechsel*, bd 2, s 322. Se vidare R Lauth, »Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling», i *Zeitschrift für philosophische Forschung*. bd 21 (1967)(s 341-67).

16. *Philosophische Briefe*, s 332.

17. *Ibid.*, s 324; jfr *Vom Ich*, s 180f.

18. Detta berömda fragment, offentliggjort av F Rosenzweig 1917, har tillskrivits

såväl Schelling, Hölderlin som Hegel. Diskussionen om dess författarskap har i modern tid ånyo blossat upp, utan att något definitivt avgörande kunnat träffas. Jag väljer här, givetvis inte utan skäl, men samtidigt utan ambitionen att föra in nya substansiella argument i denna segslitna debatt, att ansluta mig till den ortodoxa uppfattning för vilken Schelling gäller som upphovsman. Se F Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, Heidelberg, 1917 och *Hegel-Studien. Beiheft 9. Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus* (1973).

19. Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus [opub 1796-97?], i *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, ed M Frank & G Kurz, Frankfurt am Main, 1975, s 112. Det är högst troligt att Hölderlin vid denna tidpunkt utövade ett icke föraktligt inflytande på Schelling. De bägge möttes förmodligen i juli 1795, vidare i december samma år och i april 1796. Hölderlin sökte sig vid denna tidpunkt fram längs vägar som ledde honom bortom Fichtes självmedvetandet mot ett absolut vara. Se hans fragment Urteil und Sein [april 1795], *Werke und Briefe*, bd 2, s 591-2. Schellings *Philosophische Briefe* kan åtminstone delvis ses som en dialog med Hölderlin, och som Schelling senare skrev till Fichte, så var det i detta arbete som han erfarit »den första, ännu råa och outvecklade känslan, att sanningen ligger högre än idealismen». Schelling till Fichte den 3/10 1801; *Briefwechsel*, bd 2, s 337.

20. Älteste Systemprogramm, s 110.

21. Schelling till Hegel januari 1796; *Briefe*, bd 1, s 35-6.

22. Vi skall senare se hur Hegel på en annan väg, primärt genom ett studium av samhället och historien — men med Hölderlin som gemensam nämnare —, nådde fram till en liknande position.

23. Älteste Systemprogramm, s 110.

24. Ideen zu einer Philosophie der Natur [1797], *Werke*, bd 2, s 12ff.

25. W Wieland, »Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur» [1967], i *Materialien zu Schellings*, s 262-3.

26. Älteste Systemprogramm, s 110; jfr förordet till *Vom Ich*, ffa s 157ff.

27. I sina långt senare hållna föreläsningar över filosofins historia (1827) säger Schelling: »Det är som om Fichte inte hade märkt några skillnader i yttervärlden. Naturen är för honom i det abstrakta, blott ett hinder betecknande Icke-Jagets begrepp . . . så ihopkrympt, att han inte ansåg en deduktion som sträckte sig längre än detta begrepp för erforderlig.» Cit i M Buhr & G Irlitz, a a s 158.

28. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, s 55-6.

29. M Buhr & G Irlitz, a a s 165.

30. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, s 6. Om Schelling och naturfilosofin i Tyskland, se t ex H Knittermeyer, a a s 80-101 och 136-201, M Buhr & G Irlitz, a a s 141-85 och S-E Liedman, *Det organiska livet i tysk debatt 1795-1845*, Lund, 1966, ffa s 64-176; vidare för ett försök att lyfta fram tankestrukturen i Schellings naturfilosofiska skrifter P Kondylis, a a s 558-96.

31. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie [1799], *Werke*, bd 3, s 13.

32. Se t ex Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie [1799], *Werke*, bd 3, s 282ff.

33. Se t ex *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, s 40ff.

34. Schellings ambition är helt enkelt att förklara naturen endast utifrån denna själv.

35. En bidragande orsak var säkerligen att »ateism-striden» och Kants utfall mot vetenskapsläran, riktade deras blickar mot i första hand gemensamma meningsmotståndare.

36. M Buhr & G Irlitz, a a s 155. »I stället för att behandla naturen som objekt (*Gegenstand*) för ett möjligt tekniskt förfogande, kunde vi möta den som motspelare (*Gegenspieler*) i en möjlig interaktion. I stället för den exploaterade naturen, kunde vi söka den broderliga.» J Habermas, »Technik und Wissenschaft als 'Ideologie' [1968], i dens. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (s 48-103), Frankfurt am Main, 1978, s 57.

37. Så t ex H-J Sandkuhler: »En revision av formeln 'Kant-Fichte-Schelling (-Hegel / min ann) är i den kritiska, med upplysningens förbundna, klassiska tyska filosofins intresse å det snaraste nödvändig. Detta för att befria den från sin eljest immanenta motsats 'Schelling', genom vilken den i sin helhet misskrediteras.» *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei F W J Schelling*, Frankfurt am Main, 1968, s 14n; se även s 37f.

38. System des transzendentalen Idealismus [1800], *Werke*, bd 3, s 330f.

39. »Den nödvändiga tendensen inom all naturvetenskap är att från naturen komma till det intelligenta. Detta och inget annat ligger till grund för strävan att bringa teori i naturfenomenen.» (ibid, s 340)

40 Ibid, s 339-42.

41. Ömsom är naturfilosofin en självständig vetenskap, ömsom reduceras den till att vara en framställning av Jagets förhistoria, dess omedvetna förflutna.

42. »Transcendentalfilosofin är den systematiska utfyllnaden av vad som ligger mellan den intellektuella och den estetiska å-

skådningen.» H Knittermeyer, a a s 209.

43. Frågan: »Hur kan föreställningarna samtidigt tänkas som rättande sig efter objekten och objekten som rättande sig efter föreställningarna?» dvs hur förena den teoretiska och den praktiska filosofin, leder Schelling till idén om »en förutbestämd harmoni» mellan det ideella och det reella, som i sin tur leder honom till det teologiska betraktelsesättet i vilket en medveten och en omedveten aktivitet låter sig förenas. *System des transzendentalen Idealismus*, s 346-9.

44. Ibid, s 587.

45. Ibid, s 602.

46. Ibid, s 615.

47. »Den estetiska åskådningen är den intellektuella som blivit objektiv.» (ibid, s 625)

48. Ibid, s 619. Under ett svindlande ögonblick i Schellings filosofiska utveckling framstår här »konstfilosofin» som »filosofins sanna verktyg». (ibid, s 351)

49. »*Angående Er motsats mellan transcendentalfilosofin och naturfilosofin*», skriver Fichte, »är jag ännu inte enig med Er.» Och Schelling svarar: »Motsatsen mellan transcendentalfilosofin och naturfilosofin är huvudfrågan.» Fichte till Schelling den 15/11 1800 och Schelling till Fichte den 19/11 1800; *Briefwechsel*, s 292 och s 294.

50. K Düsing, »Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena», i *Hegel-Studien. Beiheft 20* (1980)(s 25-44).

51. Se *Vom Ich*, s 159; vidare Schellings brev till Hegel den 6/1 1795; *Briefe*, bd 1, s 15 och hans brev till Niethammer den 22/1 1796; *Briefe und Dokumente*, bd 1, s 61.

52. Darstellung meines Systems der Philosophie /1801/, *Werke*, bd 4, s 110.

53. Ibid, s 107.

54. Ibid, s 109. Schelling föredrar dock att fortfarande hålla dörrarna öppna: »Jag säger inte att det verkligen förhåller sig så; jag sätter endast detta fall som möjligt.» (ibid, s 109)

55. Ibid, s 108 och s 113.

56. Ibid, s 115.

57. Ibid, s 127n. »Förnuftsoändligheten är den, där det i- och för-sig oändliga framställs i det i- och för-sig ändliga, ända till den absoluta identiteten med det senare.» Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie /1802/, *Werke*, bd 4, s 383.

58. *Darstellung*, s 113.

59. Fichte till Schelling den 31/5-7/8 1801; *Briefwechsel*, bd 2, s 323 och s 324.

60. Och han fortsätter syftande på ett av Fichtes senare arbeten: »Det medvetande eller den känsla som Ni själv måste ha haft av detta, tvingade Er redan i *Bestimmung des Menschen* att överflytta det speku-

tiva, då Ni inte kunde finna det i *Ert vetande*, till trons sfär. Om den senare kan det emellertid enligt mitt förmenande lika litet vara tal om i filosofin som i geometrin.» Schelling till Fichte den 3/10 1801; ibid, bd 2, s 335.

61. Ibid, bd 2, s 338-9.

62. Schelling syftar här på Fichtes anmälan av sin nya framställning av vetenskapsläran i *Allgemeine Literatur-Zeitung* (jan 1801), där han omnämnt Schelling som »min spirituelle medarbetare», vilket djupt sårat dennes stolthet. För den biografiska sidan av kontroversen mellan Fichte och Schelling, se H Fuhrmans, »Schellings Trennung von Fichte», i *Briefe und Dokumente*, bd 1, s 217-30.

63. *Briefwechsel*, bd 2, s 340.

64. »Så sent som idag är en bok av ett utmärkt klipsk huvud utkommen, vars titel lyder: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, som jag inte har någon del i, men som jag heller inte på något sätt kunde förhindra.» (ibid, bd 2, s 340) Att Hegel i Jena långt ifrån endast var »en spänstig förkämpe» för Schelling, och att den objektiva idealismen i flera väsentliga avseenden grundar sig på idéer som Hegel i mer eller mindre utarbetad form bringade med sig från Frankfurt — som den receptive Schelling snabbt kunde ta till sig och använda i sin kritik av Fichte och sina egna systematiska ambitioner —, har K Düsing argumenterat för. »Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena», i *Hegel-Studien. Bd 5* (1969)(s 95-128). Denna tes har P Kondylis i kraftfulla ordalag försökt tillbakavisa som en »Hegel-legend» (a a s 646ff) och i stället argumenterat för att Hegels inflytande på Schelling vid denna tidpunkt var i det närmaste obefintligt. Själv lutar jag, vilket torde framgå senare, närmast åt en något svagare version av Düsings tes.

65. Über das Wesen der Philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie ins besondere /1802/, *G W F Hegel. Werke*, bd 2, s 171-87.

66. Über das Wesen der philosophischen Kritik, s 172. »För första gången i den moderna filosofins historia uppställdes år 1801 av Hegel och Schelling gemensamt programmet för en absolut metafysik, dvs en teori om den fullständigt förnuftiga kunskapen och den systematiska explikationen av det absoluta.» K Düsing, *Idealistische Substanzmetaphysik*, s 25.

Kapitel 19:

1. W Dilthey, *Die Jugendgeschichte He-*

gels, Berlin, 1905 och *Hegels theologische Jugendschriften*, ed H Nohl, Tübingen, 1907. Dessa tidiga manuskript saknar i regel titlar eller överskrifter, och det korekta är att beteckna dem med de inledande orden av texten. Men i vissa fall har Nohls titlar blivit allmänt accepterade, och mina referenser utgör därför en, jag hoppas inte förvillande, kompromiss mellan dessa bägge sätt att identifiera de aktuella texterna. När det gäller kronologi och datering följer jag H S Harris, *Hegel's Development. Towards the Sunlight, 1770-1801*, Oxford, 1972, s 517-27.

2. För Hegels första essäer, dagboksanteckningar och excerpt, se *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, s 1-166.

3. Denna ovisshet gäller i synnerhet de första åren i Tübingen (1788-90). Av speciellt intresse är då hans studiekamrat C P F Leutweins senare ihågkomster, som förmodligen till största delen härrör från dessa år. Se D Henrich, »Leutwein über Hegel. Ein Dokument zu Hegels Biographie», i *Hegel-Studien. Bd 3* (1965) (s 39-77).

4. Så Leutwein i sin berättelse. D Henrich, a a s 54.

5. Se Hölderlin till Hegel den 10-14/7 1794 och Hegel till Schelling januari 1795; *Briefe*, bd 1, s 9 och s 18.

6. 'Religion ist eine. . .' /juli-aug.1793?/, *Werke*, bd 1, s 33. Fortfarande läsvärd är G Aspelin, *Hegels Tübingen Fragment. Eine psychologisch-ideengeschichtliche Untersuchung*, Lund, 1933.

7. »Folkreligion, som frambringar och när stora karaktärer (*Gesinnungen*), går hand i hand med friheten. . . Folkets anda, historia, religion, graden av politisk frihet . . . är sammanflätade med varandra i ett band.» 'Religion ist eine. . .', s 41-2.

8. Hegel till Schelling den 16/4 1795; *Briefe*, bd 1, s 24. Hegel liksom Hölderlin förstår bekämpandet av despotismen som ett legitimitetsproblem; de bekämpar absolutismen i det att de försöker vederlägga dess ideologiska rättfärdigande — den ortodoxa religionen: faller idén om en transcendent härskar-Gud, så har också varje form av världsligt politiskt herravälde förlorat sin rättmätighet. Denna ansats utgör kärnan i projektet en 'ny religion'.» C Jamme, 'Ein ungelehrtes Buch'. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800, *Hegel-Studien. Beiheft 23* (1983), s 59.

9. 'Religion ist eine. . .', s 42-3 och s 44.

10. Se *ibid*, s 16f. Det är på denna punkt som kristendommen syndar svårast: »Vår religion vill uppfostra människorna till medborgare i himlen vars blickar ständigt är riktade uppåt; därför blir mänskliga känslor främmande för dem.» (*ibid*, s 42)

11. *Dokumente zu Hegels Entwicklung*,

s 181. Vi kan utgå ifrån att studiekamrater som Hölderlin och Schelling visste att skilja på bokstav och anda i en sådan predikan.

12. Framförallt G Lukács har bemödat sig om att placera in Hegel i denna tradition och att till varje pris avvisa teorin om en 'teologisk ungdomsperiod', vilken han avfärdar som en 'reaktionär legend'. *The Young Hegel. Studies in the Relations between Dialectics and Economics* [1948], London, 1975. Även om detta klassiska marxistiska arbete varit en av mina främsta inspirationskällor, så måste jag tillstå att Lukács i sin polemik mot Dilthey, Haering och andra stundtals lägger in för mycket i alternativt ignorerar Hegels texter, och i sin nit att korrigera 'falsifikationerna' löper risken att skapa en ny 'legend'.

13. Se M Brecht & J Sandberger, *Hegels Begegnung mit der Theologie im Tübingen*, ffa s 71-81.

14. »Hans hjälte var Rousseau, i dennes *Emile, Contrat Social, Confessions*», berättar nämnde Leutwein; däremot finns det skäl att betvivla, åtminstone när det gäller stiftstiden i sin helhet, att »i Tübingen var inte en gång fader Kant särskilt bekant för honom» — vilket å andra sidan inte betyder att han var en »kantisk *enrage*». D Henrich, *Leutwein über Hegel*, s 56f; se även s 68ff.

15. Hegel till Schelling den 24/12 1794; *Briefe*, bd 1, s 11.

16. Framförallt dominerar detta historiska intresse den senare delen av hans vistelse i Bern. Belagt är att Hegel under tiden som privatlärare hos familjen Steiger hade tillgång till ett välsorterat bibliotek, där inte minst historiska arbeten intogs en central plats. H Strahm, »Aus Hegels Berner Zeit. Nach bisher Unbekannten Dokumenten», i *Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd 41* (1932), s 527ff.

17. 'Ein positiver Glaube. . .' /dec-mars 1795-96/, *Werke*, bd 1, s 190.

18. 'Unter objektiver Religion. . .' /1794/, *Werke*, bd 1, s 71. Hegels kantianism under åren i Schweiz har betonats den ingående analyserats av P Kondylis (a a s 235-56 och s 409-40). »Hegel fullbordar sin vändning till en kantianism i Bern utan känslan att därigenom ha prisgett sin position från Tübingen. Då han inte var medveten om densamma dualism, så kunde han inte heller vara på det klara över att framhållandet av den kantska sidan av denna dualism, måste bringa med sig ett undertryckande av dess anti-kantska sida.» (*ibid*, s 247)

19. Se här framförallt *Das Leben Jesu* [9. 5-24.7 1795], *Theologische Jugendschriften*, s 75-136.

20. Die Positivität der christlichen Religion [aug?-nov 1795], *Werke*, bd 1, s 108.

21. »Dels i Jesu religions ursprungliga gestalt, dels i tidens anda skall uppsökas några

allmänna grunder för hur det var möjligt att man tidigt misskände den kristna religionen som en dygderreligion, och kunde förvandla den först till en sekt och sedan till en positiv religion.» (ibid, s 110)

22. Se framförallt 'Jedes Volk hat ihm eigene Gegenstände . . .' (maj-juni 1796/, *Werke*, bd 1, s 202ff.

23. Ibid, s 203.

24. Hegel till Schelling den 16/4 1795; *Briefe*, bd 1, s 24.

25. Se t ex Schelling till Hegel den 6/1 1795 och Hölderlin till Hegel den 26/1 1795; *Briefe*, bd 1, s 13ff och s 18ff.

26. Hegel till Schelling den 30/8 1795; ibid, s 33.

27. Hegels heroiska 'kantianism' tycks mig kulminera i fragmentet 'Ein positiver Glaube. . .', där han i polemik mot den kantska postulatläran — Gud som garant för den dygdiges lycka — gör gällande att »förnuftet är absolut, i sig självt fulländat», och ingalunda står i behov av främmande stöttor. »Den — en republikan eller en krigare som kämpar om inte direkt för ett fosterland så dock för äran — som satt sig ett mål för sin existens i vilket lyckan inte står att finna, den har ett mål vars realisering är helt avhängigt honom själv och behöver således inte något främmande understöd.» (s 196)

28. Det kanske viktigaste dokumentet rörande Hegels sinnesstämning under det sista året i Bern, ett brev till Schelling från juni, saknas, men den senares svar »med omgående post» ger en antydning om densamma: »Du tycks för närvarande befinna dig i ett tillstånd av obeslutsamhet och — att döma av ditt senaste brev till mig — rent av nedslagenhet som är dig helt ovärdigt. Fy! En man med din förmåga får aldrig låta en sådan obeslutsamhet uppkomma inom sig. Gör dig fortast möjligt fri.» Schelling till Hegel den 20/6 1796; *Briefe*, bd 1, s 36f.

29. Eleusis. An Hölderlin /aug 1796/; *Werke*, bd 1, s 230.

30. Sinclair som studerat såväl i Tübingen som i Jena, var vid denna tid högt uppsatt statstjänsteman i sin hemstad Homburg (strax utanför Frankfurt), som var residensstad i det lilla lantgrevskapet Hessen-Homburg, och Zwilling som också studerat i Jena, sedermera militär, vistades under större delen av 1797 i Homburg. I september 1798 flyttar Hölderlin till Homburg sedan hans ställning som privatlärare hos familjen Gontard blivit ohållbar. Se *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, ed C Jamme & O Pöggeler, Stuttgart, 1981 och C Jamme, a. a.

31. Hegels så kallade 'Frankfurt-kris' är givetvis ett omdiskuterat fenomen. På det hela taget ansluter jag mig till G Lukács all-

männa slutsats, att »ju mer Hegel tvingas överge sin ungdoms revolutionära ideal, ju mer beslutsamt han 'försonar' sig med det borgerliga samhällets herravälde, och ju mindre hans tänkande griper ut mot nya möjligheter — desto mäktigare vaknar dialektikern inom honom». *The Young Hegel*, s 234; se vidare s 101-5. Däremot menar jag att Lukács introducerar denna slutliga 'försoning' på tok för tidigt och abrupt under Hegels sista år i Frankfurt (1800). Detta år innebar ett stort steg framåt, men det återstod ännu många Skylla och Karydis att passera. Utifrån andra utgångspunkter har även P Kondylis betonat brottet i Hegels intellektuella utveckling i samband med överflyttningen till Frankfurt, ja han ser överhuvud under denna tid Hölderlin som Hegels 'mentor' (a a s 441ff). H S Harris däremot betonar kontinuiteten i Hegels utveckling och avvisar tanken på en 'kris' och väsentlig nyorientering (a a ffa s 258-70); detta ser jag som svagheten i ett annars informativt arbete om den unge Hegels väg 'mot solljuset'.

32. H Scheel, a a s 251.

33. Ibid, s 251.

34. På följande fräcka sätt kunde en fransk förhandlare i Rastatt spela ut denna dubbelhet inför sin preussiska kollega: »Ni känner själv till hur revolutionens anda breder ut sig överallt. Om man inte sluter en snabb fred och samtycker till kompensation genom sekularisering, så kommer denna anda att gripa kring sig överallt, och Ni kommer inte att vara förskonade därifrån.» (cit i ibid, s 501)

35. Ibid, s 296.

36. Endast ett exempel: »När de lantdagsdeputerande inte är ställföreträdare för magistraten, utan för folket i sin helhet; när dess bestämning inte begränsar sig till ett ständs angelägenheter, utan omfattar alla wurttembergska medborgares angelägenheter; skulle då inte lantdagen vara samlingspunkten för landets alla andliga förmågor, skulle den då inte vara samlingsplatsen för de insiktsfullaste, bästa och dugligaste männen ur alla stånd?» Cit i ibid, s 311.

37. »Överhuvud behöver man för att äga ett gott ur inte alltid skaffa sig ett nytt, utan endast göra det gamla rent från den rost som bildats, liksom då och då göra sig av med ett par förslitna hjul och sätta in några nya; så betjänas man ofta bättre än av ett helt nytt.» Cit i ibid, s 342.

38. Fredrik Eugen hade i december 1797 efterträtt av Fredrik den III: e.

39. Hölderlin till sin syster i juni 1792; *Werke und Briefe*, bd 2, s 806.

40. 'Man lehrt unsere Kinder. . .' /sept 1793?/, *Werke*, bd 1, s 45.

41. *Briefe*, bd 1, s 12. Han skriver vidare: »Av en händelse samtalade jag för några da-

gar sedan med författaren till de dig förmodligen bekanta breven (om den franska revolutionen/min ann) i Archenholtz' *Minerva* – undertecknade med O och föregivet en engelsman. Författaren kommer emellertid från Schlesien och heter Oelsner.» (s 11). Såväl J W Archenholtz, utgivare av den politiska tidskriften *Minerva*, som K E Oelsner var ögonvittnen till den franska revolutionen, hängivna girondister och hatiska gentemot jakobinerna, som enligt dem förre revolutionen.

42. Hegel till Schelling den 16/4 1795; *Briefe*, bd 1, s 23. Genom Rosenkranz, *G W F Hegels Leben*, Berlin, 1844, s 61, vet vi också att Hegel i detalj studerade Berns finansiella organisation. (Rosenkranz' biografi fyller än idag en regulativ funktion för forskningen då flera dokument och manuskript som denne hade tillgång till sedan dess gått förlorade; vilket inte betyder att denne alltid är att lita på.)

43. Det fransktalande Vaud hade ända sedan 1564 varit underordnat det tysktalande Bern. Carts skrift relaterar sig till den revolt som utbröt där 1791, och som ett år senare slogs ned med ett återupprättande av Bern-oligarkins herravälde. Den är en historisk undersökning av Vaudbefolkningens traditionella och konstitutionella rättigheter. Hegels arbete, *Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern. Eine völlige Aufdeckung der ehemaligen Oligarchie des Standes Bern*, är för övrigt hans första publicerade (anonymt i april 1798). För det följande, se t ex O Pöggeler, »Hegels praktische Philosophie in Frankfurt», i *Hegel-Studien*. Bd 9 (1974)(s 73-107).

44. Anmerkungen zu den 'Vertraulichen Briefen', *Werke*, bd 1, s 257.

45. Hegels ursprungliga titel var *Dass die Magistrate vom Volk gewählt werden müssen. An das Württembergische Volk*. Han ersätter senare *vom Volk* med *von den Bürgern*, och slutligen ändras hela titeln av en främmande hand till *Über die neueste inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung*, samtidigt som dedikationen stryks. Dessa ändringar har troligen gjorts av någon av de tre vänner i Stuttgart som Hegel, enligt Rosenkranz (a a s 91), sände manuskriptet till. Dessa rädde honom (i ett brev från den 7/8 1798) emellertid att inte låta trycka det, då det under de rådande omständigheterna inte skulle vara till någon hjälp, utan snarare endast vålla skada. »Verkligen, käre vän, vårt anseende har sjunkit lågt. Den stora nationens förespråkare har prisgivit mänsklighetens heligaste rättigheter att våra fienders föräkt och hån. Jag vet ingen hämnd som vore rimlig deras brott. Under

dessa omständigheter skulle även offentliggörandet av din uppsats vara mera ett ont för oss än en välgärning.» Rosenkranz berättar vidare att endast några fragment av Hegels manuskript var bevarade, men märkligt nog kunde R Haym några år senare hänvisa till en avskrift av Hegels original som han uppenbarligen var i besittning av i sin helhet, och han kan därifrån återge några avsnitt vilka endast förmedlats eftervärlden på detta sätt. Se R Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, s 66 och s 483-5; återgivna i *Werke*, bd 1, s 271-3.

46. Dass die Magistrate von den Bürgern gewählt werden müssen /opub 1798/, *Werke*, bd 1, s 268ff.

47. *Ibid*, s 273.

48. Jag har svårt att acceptera H S Harris tes att Hegel, i vissheten om den württembergiska författningens otillräcklighet, eftersträva en av Frankrike understödd temporär »borgerlig diktatur» som förmedlande övergången från det gamla till det nya (a a s 429n och s 430ff).

49. *Dass die Magistrate*, s 271.

50. Detta utkast nedskrevs kring årsskiftet 1798/99, medan huvudarbetet på denna aldrig fullbordade skrift gjordes först i Jena.

51. 'Sollte das Resultat. . .' /dec 1798 eller jan 1799/, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, s 283.

52. 'Der immer sich vergrößernde Widerspruch. . .' /början 1800?/, *Werke*, bd 1, s 457.

53. *Ibid*, s 457f.

54. Se H Scheel, a a s 452-522 och när det gäller Hölderlin t ex P Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution* [1969], Frankfurt am Main, 1980, s 74-83.

55. Hölderlin till sin broder den 1/1 1799 och Der Tod des Empedokles. Erste Fassung /opub okt 1798-mars 1799?/, *Werke* und Briefe, bd 2, s 893 och s 508f.

56. Det tycks snarast som om Hegel, åtminstone i efterhand, avvisade tanken på fransk militär hjälp – »främmande våld är en särskild mot en särskild, rovet av en egen dom, ett nytt lidande» ('Der immer sich vergrößernde Widerspruch. . .', s 458) –, förespråkande en icke-revolutionär tysk lösning genom själva sanningens kraft, en minst sagt orealistisk, men förvisso tysk, tankegång. Med denna fråga sammanhänger den i vilken mån Empedokles 'motståndare', som Hölderlin introducerar i ett teoretiskt förarbete till den tredje avfattningen av sitt drama, som han arbetar på under hösten-vintern 1799/1800, låter sig identifieras med Hegel och kan sägas uttrycka dennes dåvarande ståndpunkt. Denne motståndare, »liksom Empedokles stor i naturliga anlag, söker lösa tidens problem på ett annat sätt, ett negativare sätt. . . Hans dygd är förstån-

det, hans gudinna nödvändigheten». Grund zum Empedokles /opub tidigast augssept 1799/, *Werke und Briefe*, bd 2, s 582-3.

57. Hölderlin till Susette Gontard i juni 1799; *Werke und Briefe*, bd 2, s 902-3. Vid denna tidpunkt är det dock inte så mycket de franska nederlagen som Hölderlin begråter, utan det fördärliga kriget i allmänhet. Hans förhoppningar är nu knutna till den kommande freden och sinnelagets förädling.

58. »I den hitillsvarande forskningen är åsikten förhärskande, att Hegel till skillnad från sina vänner fasthållit vid det praktiska och kommit fram till sina slutsatser via bearbetandet av praktiska frågor. Jämte uppfattningen om Hegels utveckling som rätlinjig, utgör denna tankegång det allvarigaste miss-taget hos de hitillsvarande försöken att förstå den tidiga hegelska filosofin.» P Kondylis, a s 469. Jag kan inte finna denna ståndpunkt för annat än ensidig.

59. Anspelningen på Hölderlins bittra öde är omiskänligt; jfr 'det hårda hjärtat' i *Phänomenologie des Geistes*, s 490f. Det är förvisso sant att Hölderlins namn inte nämns i något av Hegels verk, men där finns en filosofisk analys av hans livstragik.

60. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. III. Die Philosophie des Geistes /1830/, *Werke*, bd 10, s 83-4.

61. *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, ed F Nicolin, Hamburg, 1970, s 27.

62. Se framförallt breven till Nanette Endel, som han lärt känna under sitt uppehåll i Stuttgart; *Briefe*, bd 1, s 49-58.

63. *Urteil und Sein*, s 591.

64. Se Hölderlins brev till Schiller den 4/9 1795; *Werke und Briefe*, bd 2, s 846f.

65. Vorrede zur vorletzten Fassung des Hyperions /höstén 1795/, *Werke und Briefe*, bd 3, s 167-8.

66. För de filosofiska förutsättningarna för Hölderlins snabba reception och överskridande av Fichte, se D Henrich, »Hölderlin über Urteil und Sein. Eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus», i *Hölderlin-Jahrbuch*. Bd 14 (1965/66) (s 73-96) och mera utförligt C Jamme, a a s 71-118; jfr H Hegel, »Reflexion und Einheit. Sinclair und der 'Bund der Geister' - Frankfurt 1795-1800», i *Hegel-Studien*. Beiheft 9, ffa s 94-102.

67. 'Positiv wird ein Glauben. . .' /före juli 1797/, *Werke*, bd 1, s 240.

68. 'Religion, eine Religion stiften. . .' /före juli 1797/, *Werke*, bd 1, s 242.

69. *Ibid*, s 242.

70. 'so wie sie mehrere Gattungen kennenlernen. . .' /som 1797/, *Werke*, bd 1, s 244.

71. 'Glauben ist die Art. . .' /början 1798/, *Werke*, bd 1, s 254.

72. *Der Geist des Christentums und sein*

Schicksal /1799-1800?/, *Werke*, bd 1, s 323. Rosenkranz berättar vidare om en sedemera förlorad utförlig kommentar som Hegel skrev till Kants *Metaphysik der Sitten* (påbörjad den 10/8 1798): »Redan här strävade han efter att förena den positiva rättens legalitet och den sig som god eller odvetande innerlighetens moralitet i ett högre begrepp som han i denna kommentar kallade rätt och slätt liv, senare sedlighet. Han protesterade mot Kants undertryckande av naturen och mot sonderstyckandet av människan i den genom pliktbegreppets absolutism uppstående kasuistiken.» (a a s 87)

73. *Der Geist des Christentums*, s 363.

74. 'Abraham in Chaldäa geboren. . .' /sent 1798 eller tidigt 1799/, *Werke*, bd 1, s 277.

75. *Ibid*, s 282-3. »En passiv nation som gav sig själv lagar vore en motsägelse.» (*ibid*, s 283)

76. *Der Geist des Christentums*, s 359-60. »Motsättningen mellan plikten och böjelsen har funnit sin förenig i kärlekens modifikation, i dygderna.» (*ibid*, s 338)

De fragment vilka Nohl sammanfogade till en enhetlig text, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, föreligger i två tidsligt åtskilda avfattningar. Den första låter sig dateras till vintern 1798/99, medan den andra kraftigt överarbetade versionen förmodligen tillkom någon gång från sommaren 1799 till eventuellt så sent som början av 1800. Se G Schüler, »Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften», i *Hegel-Studien Bd 2* (1963), s 149ff, H S Harris, a a s 330ff och C Jamme, a a s 278ff. Så länge en kritisk edition av Hegels *Frühschriften* inte föreligger låter sig de bägge avfattningarna inte klart åtskiljas. Detta är av substansiell betydelse då en väsentlig nyorientering i Hegels tänkande äger rum mellan de bägge: från en dualistisk konception, orienterad mot Hölderlins *Urteil und Sein*, till en triadisk-dialektisk historiefilosofisk konception.

77. *Ibid*, s 394.

78. För Hölderlin var detta en tragisk erfarenhet av gigantiska dimensioner. »Ack, min vän! Vi kommer för sent. Nog lever gudarna, / Men däruppe, över våra huvuden, i en annan värld.» Brot och Wein /1800/, *Werke und Briefe*, bd 1, s 117.

79. *Der Geist des Christentums*, s 378.

80. *Ibid*, s 343.

81. 'Abraham in Chaldäa geboren. . .' s 295.

82. *Der Geist des Christentums*, s 344. »Teorin om ödet som livets sargande och helande av sig självt är en av de viktigaste förändringarna i den andra nedskriften /av *Der Geist des Christentums*, min anm/ jämfört med den ursprungliga.» C Jamme, a a s 391. Dessa korta anmärkningar kan naturligtvis inte aspirera på att göra Hegels

djupsinniga och mångfacetterade, men samtidigt i sig motsägelsefulla, framställning rättvisa.

83. För ett första försök att bestämma denna princip, se 'Sollte das Resultat. . .', s 282ff. För parallellen mellan det judiska och det tyska folket, se *Dass die Magistrate*, s 268f, 'Zu der Zeit, da Jesus. . .' /hösten 1798?/, *Werke*, bd 1, s 297f och avslutningen på Die Verfassung Deutschlands /juni-juli 1801/, *Werke*, bd 1, s 580f.

84. 'Der immer sich vergrößernde Widerspruch. . .', s 458-9.

85. *Der Geist des Christentums*, s 333.

86. Ibid, s 334. Se även 'Welchem Zwecke denn alles übrige dient. . .' /nov 1797, omarbetat vintern 1798-99/, *Werke*, bd 1, s 249f och 'einen objektiven Mittelpunkt. . .' /före den 14/9 1800/, *Werke*, bd 1, s 424f.

87. Hegel definierar 'religion' som 'kärlek' plus 'reflektion'. *Der Geist des Christentums*, s 370. Här ligger också den djupaste grunden för Jesu misslyckande att införa en ny folkreligion. »På grund av livets orenhet kunde Jesus endast bära Gudsriket i sitt hjärta. . . i sin verkliga värld måste han fly alla levande relationer.» (ibid, s 401) Så var »den högsta oskyldigheten den högsta skulden» (ibid, s 350)

88. Det första av dessa fragment, 'absolute entgegensetzung gilt. . .', har en mera allmän teoretisk karaktär och var måhända en del av »en metafysisk betraktelse av det ändligas förhållande till det oändliga» ('Der Begriff der Positivität. . .' /påbörjad den 24.9 1800/, *Werke*, bd 1, s 225), medan det andra, 'ein objektiven Mittelpunkt. . .', med vilket Hegel avslutar sitt arbete, berör frågor kring religionsutövning. Hela manuskriptet måste ha omfattat över 150 sidor, men tillåter med säkerhet inte benämningen *Systemfragment von 1800* (Nohl).

89. 'absolute entgegensetzung gilt. . .', *Werke*, bd 1, s 422. Denna formulering har sitt historiefilosofiska komplement: »Livet har utifrån den utvecklade enigheten, över bildningen genomlöpt en cirkel till den fulländade enigheten.» 'welchem Zwecke denn alles übrige dient. . .', s 246.

Nästan sensationellt tycks det som om Jacob Zwilling så tidigt som 1796-97? labore-rade med liknande tankegångar, som då uppenbarligen inte vann något omedelbart gehör i den Frankfurt-Homburgska vänkretsen. Se D Henrich, »Jacob Zwillings Nachlass. Gedanken, Nachrichten und Dokumente aus Anlass seines Verlustes», i *Homburg vor der Höhe*, ffa s 247-55.

90. Ibid, s 422-3.

91. 'ein objektiven Mittelpunkt. . .', s 426.

92. Det kan här inte röra sig om ett filosofiskt system i den betydelse som Hegel

och Schelling skulle utarbeta i Jena, utan snarare om en systematisk upparbetning av den problematik som upptagit honom i Bern och Frankfurt.

93. Hegel till Schelling den 2/11 1800; *Briefe*, bd 1, s 59-60. Dock är Hegels övergång från religionen till filosofin som den högsta syntesen anlagd redan i Frankfurt, och kan intagunda ses som en plötslig 'salto mortale'. »Är begreppet en produkt av klyvningen, så leder ett djupare beaktande av densamma också till en ny legitimation av begreppet — filosofin.» C Jamme, a s 270-1.

Kapitel 20:

1. *Differenz*, s 22.

2. Ibid, s 21.

3. Se M Baum & K Meist, »Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten», i *Hegel-Studien. Bd 12* (1977)(s 43-81). Citatet ovan är från Hegels föreläsning 'Introductio in Philosophiam' vinterterminen 1801/02 (s 45-6). För dateringen av Hegels Jena-skrifter, se H Kimmerle, »Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften», *Hegel-Studien. Bd 4* (1967)(s 125-76).

4. *Differenz*, s 9ff.

5. Ibid, s 68, s 94 och s 96.

6. »Den absoluta principen, den enda realgrunden och fasta ståndpunkten för filosofin är. . . den intellektuella åskådningen — uttryckt för reflektionen: identiteten mellan subjektet och objektet.» (ibid, s 114)

7. Ibid, s 25ff. Debatten kring Hegels systemkonzeption under de första åren i Jena, intierad av O Pöggeler, »Hegels Jenaer Systemkonzeption», i dens, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* [1964/ (s 110-69), Freiburg & München, 1973, och framförallt H Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels System der Philosophie in den Jahren 1800-1804, Hegel-Studien. Beiheft 8* (1970), har genom de ovan nämnda nyfunna manuskripten delvis kunnat ställas i en ny dager. Se K Meist, »Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit», i *Hegel-studien. Beiheft 20* (1980)(s 59-79).

8. Randanmärkning i en överarbetning av 'Sollte das Resultat. . .' /feb-mars 1801/, *Werke*, bd 1, s 452.

9. Den sista renskriften omfattar i *Suhrkamps Werkausgabe*, som i huvudsak följer G Lassons edition från 1913, s 461-5, s 472-85 och s 487-512, medan s 465-72, s 485-7 och s 512-81 stammar från 1801 års avfattningar.

10. »En folkmassa kan kalla sig en stat endast när den är förenad till det gemensamma försvaret av sin egendom.» *Die Verfassung Deutschlands*, s 472.

11. Ibid, s 463.

12. Hegels problem är snarast, som H S Harris, anmärker, »att Tyskland aldrig blev en stat i den moderna betydelse av ett samhälle grundat på lag.» (a a s 451. Se även O Pöggeler, »Philosophie und Revolution beim jungen Hegel», dens, a a (s 13-78).

13. *Die Verfassung Deutschlands*, s 533 och s 536-7.

14. »Motsägelsen att staten är den högsta makten och att de enskilda inte undertrycks genom denna, löser lagarnas makt; ty i lagstiftningen har folket genom sina representanter del. (ibid, s 597; från avslutningen på renskriften, ej med i huvudtexten)

15. Ibid, s 577.

16. Se här O Pöggeler, »Hegels Option für Österreich. Die Konzeption korporativer Repräsentation», i *Hegel-Studien*, Bd 12 (1977)(s 83-128).

17. *Die Verfassung Deutschlands*, s 479ff.

18. Ibid, s 572. »Denna tyska frihetsintresse söker naturligt nog skydd hos en stat som själv vilar på detta frihetssystem.» (ibid, s 573) Det måste här betonas att det inte är en nationalrepresentation av franskt slag som Hegel har i tankarna, utan en moderniserad ståndrepresentation som inte har sin grund i en föräldrad privilegieordning, utan knyter an till de olika arbetsuppgifter och funktioner som är nödvändiga i en modern stat.

19. Ibid, s 567ff.

20. Ibid, s 580. Vi kan inte utesluta att Hegel ställde en svag förhoppning till att ärkehertig Karl, broder till kejsar Fredrik den II:an, skulle kunna ikläda sig denna roll som Tysklands Tesevs. Så F Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 bd, München & Berlin, 1920, bd 1, s 125ff. Däremot förefaller det osannolikt att Hegel redan nu skulle ha haft Napoleon i åtanke. W Dilthey, a a s 150f och G Lukács, *The Young Hegel*, s 305. Troligast är dock att inte ens Hegel själv hade ett svar på denna fråga. S Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1972, s 60f.

21. Se H Maier, »Einige historische Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philosophie», i *Hegel-Studien*. Beiheft 9 (s 151-65).

22. H Holborn, a a s 368.

23. Om rikets sista skälvanande år, se K O Frhr v Aretin, a a s 453-506.

24. Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts /1802-03/, *Werke*, bd 2, s 495.

25. Hegel till Niethammer den 29/7 1807; *Briefe*, bd 1, s 185.

26. *Behandlungsarten des Naturrechts*,

s 481; *System der Sittlichkeit* /opub vintern 1802-02 eller våren 1803/, G W F Hegel. *Frühe politische Systeme* (s 13-102), ed. G Göhler, Frankfurt am Main & Berlin & Wien, 1974.

27. Ibid, s 481ff.

28. Ibid, s 482f.

29. Ibid, s 487ff.

30. Ibid, s 492ff.

31. Ibid, s 494.

32. Kring temat Hegels praktiska filosofi i Jena, se K-H Ilting, »Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik» /1963-64/, *Frühe politische Systeme* (s 759-85), M Riedel, »Hegels Kritik des Naturrechts», i *Hegel-Studien*. Bd 4 (1967)(s 177-204), R P Horstmann, »Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie», i *Hegel-Studien*. Bd 9 (1974)(s 209-40) och G Göhler, *Dialektik und Politik in Hegels frühen Systemen*, *Frühe politische Systeme* (s 337-610).

33. »Den egentliga utvecklingen i Hegels politiska systemtänkande ligger inte mellan de tidiga politiska systemen och hans *Rechtsphilosophie*, utan inom själva Jena-perioden: mellan *System der Sittlichkeit* och *Jenaer Realphilosophie* från 1805/06.» G Göhler, *Vorbemerkung des Herausgebers*, *Frühe politische Systeme*, s 9.

34. K Düsing, *Idealistische Substanzmetaphysik*, s 42. På detta sätt innehåller Hegels berömda formulering i förordet till *Phänomenologie des Geistes* utan tvekan några stänk av självkritik. (s 22f; svensk översättning i *Kris* nr 20/21, s 16) För Hegels förändrade systemkonception bildar den så kallade *Jenaer Realphilosophie* från 1803/04, och den länge på tok för tidigt daterade renskriften över *Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* från 1804/05 övergångsfaserna. Se t ex R P Horstmann, »Jenaer Systemkonzeptionen», i *Hegel. Einführung in seine Philosophie* (s 43-58), ed O Pöggeler, Freiburg & München, 1977.

35. K Rosenkrantz, a a s 86.

36. Anhang zur *Jenaer Realphilosophie*. Ausarbeitungen zur Geistesphilosophie 1803/04, i *Frühe politische Systeme*, s 333.

37. *The Young Hegel*, s 174. Sett till innehållet så förhåller sig Hegels analys av arbetet och dess samhälleliga bestämmningar under dessa år i stort sett konstant, medan däremot väsentliga förskjutningar äger rum när det gäller den systematiska inordningen av dessa fenomen. Se G Göhler, *Dialektik und Politik*, s 504-16 och s 536-49.

38. *Jenaer Realphilosophie*. Die Vorlesungen von 1805/06. Philosophie des Geistes, i *Frühe politische Systeme*, s 217; se även *System der Sittlichkeit*, s 18ff och *Jenaer Realphilosophie* 1803/

04, s 316. »Arbetet är ett hämmat begär, ett hejdat försvinnande, eller det bildar» *Phänomenologie des Geistes*, s 153.

39. JR 1805/06, s 234.

40. Se SdS, s 27f, JR 1803/04, s 314ff och JR 1805/06, s 218ff.

41. SdS, s 28; se även JR 1803/04, s 331f.

42. Som bekant gör Hegel ingen explicit åtskillnad mellan *Vergegenständlichung* och *Entfremdung*, men i det här diskuterade sammanhanget föreligger en sådan utan tvekan implicit.

43. Se SdS, s 32f, JR 1803/04, s 332f och JR 1805/06, s 234f.

44. JR 1805/06, s 235.

45. Ibid, s 251.

46. Ibid, s 235.

47. Ibid, s 220.

48. JR 1803/04, s 332; se även SdS, s 33 och JR 1805/06, s 235.

49. JR 1803/04, s 332, JR 1805/06, s 251 och JR 1803/04, s 334. Marx' kritik att »det enda arbete som Hegel känner och erkänner är det abstrakt andliga», och »han ser endast arbetets positiva sida, inte dess negativa», kan i ljuset av dessa texter, vilka måste poängteras inte var tillgängliga för Marx, knappast sägas vara korrekt. *Karl Marx. Early Writings*, The Pelican Marx Library, 1974, s 386.

50. Se SdS, s 36, JR 1803/04, s 333 och JR 1805/06, s 235f.

51. JR 1803/04, s 334. »Penningen — en stor uppfinning.» JR 1805/06, s 274; se även SdS, s 39.

52. SdS, s 91.

53. Se JR 1805/06, s 250f; även SdS, s 92f.

54. JR 1805/06, s 251f.

55. Ibid, s 274; även SdS, s 93.

56. JR 1805/06, s 252; även SdS, s 93f. Hegel förespråkar i dessa föreläsningsmanuskript — liksom senare i sin »rättsfilosofi» — utifrån en grundläggande ekonomisk liberalism, som botemedel en mild form av statsinterventionism (i SdS den senare fullt utvecklade »korporationstanken»). Se SdS, s 94f och JR 1805/06, s 252.

57. Endast monarken har sin plats av naturen. »De andra individerna gäller endast som alienerade, bildade, som det till vilket de gjort sig själva»; så kan Hegel ge sitt bifall till »avskaffandet av de formellt privilegierade stånden». JR 1805/06, s 269 och s 277n.

58. M Riedel, »Die Rezeption der Nationalökonomie» [1969], i *Frühe politische Systeme*, s 828.

59. JR 1805/06, s 264 och s 265. »Tyrrannin störtas av folken emedan den är avskyvärd, gemen etc; de facto endast för att den är överflödig. Så gick Robespierre under. Hans kraft hade lämnat honom, emedan

nödvändigheten övergivit honom, och så störtades han med våld.» (ibid, s 265-6)

60. Ibid, s 267-8.

61. »Den blotta innerlighetens autonomi motsvarar till det yttre autonomin i den ekonomisk-rättsliga privatsfären. Individens ... är principiellt *bourgeois*.» G Göhler, a a s 598.

62. JR 1805/06, s 268.

63. Ibid, s 268.

64. »Utsävning, nedgång, slarv, lastbarhet från den enskildes sida måste kunna fördras; staten är *listen*.» (ibid, s 269n)

65. Ibid, s 268 och s 277n. När G Göhler (a a s 596ff) efterlyser ett för individen reellt inflytande över statens angelägenheter, så förbiser han enligt min mening den betydelse och makt som Hegel vid denna tidpunkt tillskriver den offentliga meningen.

66. Ibid, s 275. Som bl a M Riedel påpekat (*Die Rezeption der Nationalökonomie*, s 834) liknar Hegels statsbegrepp här i hög grad det han skisserade redan i *Die Verfassung Deutschlands* (ffa s 472-85), som då i sin tur stod i motsatsställning till konceptionen i den samtida *System der Sittlichkeit*.

67. Om orsakerna för tidskriftens plötsliga upphörande råder än idag ingen klarhet, men måhända ansåg de bägge utgivarna att den tjänat ut sitt kritiska syfte. Se H Buchner, »Hegel und das Kritische Journal der Philosophie», i *Hegel-Studien. Bd 3* (1965) (s 95-156).

68. Inte bara Schelling utan flera andra ledande professorer och nära vänner till Hegel lämnade vid denna tidpunkt Jena: juristen Hufeland, teologen Paulus, Niethammer, Thibaut m fl.

69. *Geschichte der Philosophie*, s 421. Grundstommen för denna utgåva av Hegels föreläsningar över filosofins historia utgörs intressant nog av manuskriptet från 1805/06 i Jena. Se Anmärkning der Redaktion, *Werke*, bd 20, s 520-7.

70. Se H Knittermeyer, a a s 353-7.

71. Schelling begravde episoden med en isande tystnad, medan Ritter på sin dödsbädd erkände att Campetti varit en bedragerare. Se S-E Liedman, a a s 122-5.

72. Aphorismen av Hegels Wastebook (1803-1806), *Werke*, bd 2, s 542.

73. *Phänomenologie des Geistes*, s 50. Mina översättningar från »förordet» följer i stort översättningen i *Kris* nr 20/21, s 11-34 (s 26).

74. Det faktum att Hegel i den ovan citerade notisen nämner J J Wagner, som då sedan december 1803 liksom Schelling föreläste i Würzburg och snart stod i ett fientligt förhållande till denna, vilket Hegel visste om (se Schellings brev till Hegel den 3/3 1804; *Briefe*, bd 1, s 81), kan snarast tolkas som ett argument för Schelling. Jfr »När

jag talar om denna terminologi och dess bruk, som det för nuvarande grasserar, på det sätt som jag har gjort, vet jag för övrigt mycket väl att skilja Schellings idéer från det bruk som hans elever gör av dessa, och jag ärar Schellings sanna förtjänst för filosofin, precis lika mycket som jag föraktar denna formalism. Emedan jag känner Schellings filosofi, så vet jag, att dess sanna idé, som den i vår tid återupptäckt, är oavhängig denna formalism.» Cit i K Rosenkranz, s 185; tidigast 1803/04.

75. Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen, s 65.

76. Schelling till Hegel den 11/1 1807; *Briefe*, bd 1, s 133.

77. Se t ex Hegels brev till Goethe från slutet av januari 1807; *ibid*, bd 1, s 142.

78. Hegel till Schelling den 3/1 1807 och Schelling till Hegel den 11/1 1807; *ibid*, bd 1, s 132 och s 134.

79. Hegel till Schelling den 1/5 1807; *ibid*, bd 1, s 162.

80. Schelling till Hegel den 2/11 1807; *ibid*, bd 1, s 194.

81. Det mest ambitiösa försöket att kartlägga relationen mellan Schelling och Hegel är så vitt jag känner till H Fuhrmans' »Schelling und Hegel. Ihre Entfremdung», i *Briefe und Dokumente*, bd 1, s 451-553.

82. *Hegels Wastebook*, s 548.

83. *Differenz*, s 96.

84. *Philosophie und Religion* /1804/, *Werke*, bd 6, s 38.

85. Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie /1805/, *Werke*, bd 7, s 161.

86. *Phänomenologie des Geistes*, s 22 (*Kris*, s 16).

87. K Rosenkranz, a a s 189; inte närmare daterbart (sommarterminen 1806?). Vad Hegel efterlyser är den ur föreningen av logik och metafysik framväxta och för hans tänkande så karaktäristiska spekulativa logiken.

88. *Phänomenologie des Geistes*, s 24 (s 16).

89. *Ibid*, s 46 (s 24).

90. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums /1803/, *Werke*, bd 5, s 269. »Det är detta spekulationsens förhållande till reflektionen varpå all dialektik grundar sig.» (*ibid*, s 267)

91. *Philosophie und Religion*, s 25-6 och s 23.

92. *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, s 151 och s 158.

93. *Phänomenologie des Geistes*, s 25 (s 17).

94. »Barbaren blir förvånad när han hör att kvadraten på hypotenusan är lika med summan av kvadraterna på kateterna. Han menar att det kunde vara på annat sätt, fruktar i hög grad förståndet och förblir i åskådningen. Förnuftet utan förstånd är

ingenting, förståndet dock något utan förnuft. Förståndet kan inte prisges.» *Hegels Wastebook*, s 551.

95. *Phänomenologie des Geistes*, s 36 (s 21).

96. *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie*, s 150.

97. *Ibid*, s 150 och s 149.

98. Se t ex Vorrede zu den Jahrbüchern der Medizin als Wissenschaft /1805/, *Werke*, bd 7, s 133.

99. *Fernere Darstellungen*, s 361-2.

100. *Se Phänomenologie des Geistes*, s 63 (s 31).

101. K Rosenkranz, a a, s 186; inte närmare daterbart (1804-05?).

102. *Phänomenologie des Geistes*, s 29 (s 18).

103. »Det återstår ännu att bryta igenom skiljevägen mellan filosofins terminologi och det vanliga medvetandets; motståndet mot att tänka det bekanta.» *Hegels Wastebook*, s 558.

104. Hegel i ett brevutkast till Voss från maj 1805; *Briefe*, bd 1, s 100.

105. K Rosenkranz, a a s 184-5; inte närmare daterbart (1804-05?).

106. Se H Fuhrmans, »Schellings Berufung nach Jena», i *Briefe und Dokumente*, bd 1 (s 127-35).

107. *System des transzendentalen Idealismus*, s 581ff.

108. *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, s 257ff och s 312ff.

109. *Stuttgarter Privatvorlesungen* /opub 1810/, *Werke*, bd 7, s 461ff.

110. Schelling till Windischmann den 18/12 1806; *Briefe und Dokumente*, bd 3, s 384.

111. Cit i G Jäger, *Schellings politische Anschauungen*, Berlin, 1940, s 26.

112. Detta omdöme kan tyckas märkligt och felaktigt inte minst med tanke på den uppmärksamhet som Schellings sena filosofi rönt av modern forskning. Se H Zeltner, *Schelling-Forschung seit 1954*, Darmstadt, 1975, s 68-101. Men det är likväl min ståndpunkt att, något mera preciserat, Schellings så kallade *Spätphilosophie* inte hör hemma i den klassiska tyska filosofin, förstådd som ett försök att teoretiskt grunda det borgerliga samhället som en rationell totalitet, och därför på intet sätt kan ses som 'fulländningen av den tyska idealismen' (W Schulz).

Slutord:

1. *Phänomenologie des Geistes*, s 18-19 (s 13-14).

English summary

The following treatise is to be understood primarily as an attempt to reconstruct the genesis of Hegelian thought. I attempt to do this on two levels: within a social and historical setting, and within an intellectual setting. Accordingly, I see myself as working essentially within two fields of research: the sociology of knowledge, and the history of ideas. In the one case the relation between human thought and the social context from which it springs is thematized; in the other an attempt is made to reconstruct a development within the history of ideas. These two perspectives are integrated into *one* presentation. This problematic has forced me to confront the whole of classical German philosophy, which of course is a life-time work; this treatise can be seen as offering some preliminary results.

The period from the middle of the 18th century and the following one hundred years are often seen as *the* turning-point in European history when an older tradition gives way and a modern Europe begins to take shape. Within this stormy period classical German philosophy makes its appearance.

In Chapter *one to three* I try to paint a general picture of the social conditions and developments in England, Germany and France; thereby stressing respectively the beginnings of an industrial revolution, the relative social and economic backwardness, and the great revolution of 1789 and its various phases.

In Chapter *four* I make an attempt to explicate the underlying thesis of this work. My basic assumption is that classical German philosophy can be interpreted as an attempt to come to grips with the central problem of its age, that is, with the transition from *l'ancien régime* to modern bourgeois society, a transformation that for the progressive intellectuals of 1789 was spelled out as the realization of reason. As a theoretical counterpart to this, German Idealism confronted the task of realizing reason in the form of a philosophical system based on rational principles. Given the real supersession of the contradiction between reason and reality, the philosophical problematic took the form of a supersession of all philosophical dualisms, superseded in the sense of *aufgehoben*, negated as absolute, retained within a totality. Therefore, I understand classical German philosophy as an attempt to ground bourgeois society as a rational totality. At the same time, we must keep in mind that the heroic ideals of 1789 took on many different shapes in their realization which put the philosophical Reason that tried to understand this process to a heavy test, an understanding which can be said to culminate in the insight that the realization of reason is a tragic process.

Chapters *five to eight* treat the intellectual background from which German Idealism sprang, a tradition of thought that in its turn is intimately connected with the rise of a bourgeois public sphere. From 17th century thought I single out as central the practical intent of modern philosophy – the mastery of nature theme – and the basic individualism on which rational natural law is built. In the enlightenment tradition special attention is given to Montesquieu, Adam Smith and Rousseau, and to its general tendency towards empiricism and positivism. Finally,

in the German *Aufklärung* I stress its relative political innocence and its preoccupation with a religious problematic. Here Lessing is presented as a thinker already pointing beyond this intellectual horizon.

In chapter *nine* I present the reaction to the French revolution in Germany, thereby trying to construct some ideal-typical reactions as a guiding thread for the following discussion.

Chapter *ten* argues that Kantian philosophy can be seen as a radicalization of the enlightenment tradition – the bourgeois subject becoming revolutionary. As an active producer of knowledge man in his rational capacity becomes the vehicle of truth, and as a free active being man bows to no authority, so far as this is not compatible with his freedom. Although a grandiose project, critical philosophy ends up in certain basic and insurmountable dualisms: phenomenon/thing-in-itself, duty/inclination, morality/legality.

In chapter *eleven* I present the philosophy of Fichte as being in its turn a radicalization of Kantian philosophy. For Fichte the connection between the historical events of the day and his own philosophy is obvious: the liberation from feudal absolutism has its counterpart in the refutation of dogmatism and the thing-in-itself. The self-positing Ego is the revolutionary subject elevated to a philosophical principle. My argument here is that in the end Fichte more or less reproduces the Kantian dualisms: instead of the thing-in-itself a foreign impulse, moral philosophy takes the form of a forever unsatisfied ought, and the gulf between morality and legality is driven to its acme.

In order to push the argument forward – to Schiller's intervention in this debate – I here have to make a chronological leap backwards.

Chapter *twelve* tries to trace the social roots of the German literary revival which explodes around 1770 with the Storm and Stress-movement. I thereby draw attention to certain differentiations within the old estate-society resulting in the emergence of an educated middle-class, which at the same time is allowed no adequate praxis that corresponds to their aspirations and self-consciousness. For the new generation this tension between the world of education (*Bildung*) and reality was channeled into a cult of feeling and friendship, and into literature.

The Storm and Stress-movement is interpreted as representing both a reaction against and a radicalization of the German *Aufklärung*. Its main theme was the contradiction between a repressive society and individual fulfilment. Its demand was fulfilment here and now, not in a beyond, a tragic conflict that was doomed to end in defeat for the individual.

In Chapter *thirteen* I try to show how out of this problematic of abstract rebellion develops a renewed interest for social community. This I take to be the main thrust of the so-called German Classicism. In this development, the paradigmatic example of classical antiquity plays a crucial role, having as its modern counterpart the dreams and hopes of a non-contradictory bourgeois society. Here the egoistic and narrow-minded *bourgeois* has given way to the educated *citoyen*, whose greatness lies in a conscious self-limitation that finds its complement in the community.

This striving reaches its culmination in Schiller's esthetic-philosophical writings. Chapter *fourteen* is devoted to an analysis of these. Schiller's personal starting-point was the experience of a revolution that failed. His diagnosis of this failure was that the human soul was not yet fullgrown, and his remedy was esthetic education. This leads him to a confrontation with and critique of Kant within both moral theory – the beautiful soul as the reconciliation between duty and inclination – and esthetics – beauty as the realization of freedom – although in my opinion in the end he remains stuck in a Kantian conceptual framework.

In Chapter *fifteen*, I once again pick up a thread from the Storm and Stress-period, this time as represented by two authors situated on the margin of that movement — Hamann and Jacobi. I thereby want to draw attention to the tendency inherent in this tradition towards an irrationalism of religious stamp that abdicates the demand for the realization of reason for an immediate faith in a personal God. On the other hand, this implied a certain return to the concrete individual from the abstractions of reason that was not without bearing for the future development of classical German philosophy towards a theory of the concrete universal.

Chapter *sixteen* treats Kant's third critique (*Kritik der Urteilkraft*). In this work Kant tried to mediate between his theoretical and practical philosophy (necessity and freedom). This attempt culminated in the hypothesis of a higher understanding (*intellectus archetypus*), which does not subsume a given content under universal laws, but produces this content out of itself, from its concept of a whole. This I take to be the prototype for a concrete universal.

In Chapter *seventeen* I try to present the early romantic movement as one possible solution to the common experience of a young generation forming its thought in the 1790s: the impossibility of a radical transformation in Germany and the aggrandizement of a bourgeois France under the guise of reason and humanity. The romantic road was to lead from radicalism to reaction, whereby the social component in the high hopes of the epoch was gradually replaced by the demand for a religious revival under the sign of a unified Christian Europe.

In Chapter *eighteenth* I try to follow the breathtaking career of the young Schelling. Surprisingly, a path can be discerned leading from the radicalism of his first writings to his preoccupation with the philosophy of nature. Through the latter the idea of reconciliation makes its definitive entrance into classical German philosophy. Its importance lies in that this resurrection of nature paved the way for a theory of the absolute as the identity of spirit and nature. In his so-called *Identitätssystem*, which also implied a break with Fichte, Schelling made a first attempt to develop the systematic implications of this new starting point, and thereby took the step from a subjective to an objective idealism.

Chapter nineteen and twenty has for their theme the young Hegel's winding path toward wisdom. Chapter *nineteen* treats the early period in Tübingen, the time in Bern and the formative years in Frankfurt. Special attention is paid to Hegel's involvement in contemporary political events: the reform-movement in Württemberg and the fate of the German Empire. My argument is that Hegel, in light of these experiences is forced to a certain reconciliation with reality, which also implied a partial abandoning of the ideals of his early youth. I also try to show how Hegel from a more theoretical perspective (under the influence of Hölderlin) arrives at — in principle — the same result: the formulation of dialectical contradiction.

Chapter *twenty* treats the years in Jena. On the one hand, I try to follow Hegel's path from a philosophical standpoint closely related to Schelling's, to a conception of philosophy in which the Absolute is grasped as being not only *substance* but also essentially *subject*. In one word, the absolute is *spirit*. This implied a critique of Schelling's system of identity and even more of the position the latter had developed since his departure from Jena (1803), an emancipatory process that reaches its conclusion with the *Phänomenologie des Geistes*. On the other hand, I try to show how in Hegel a political ideal taken from the Greek city-state gradually gives way to a modern conception of the state oriented towards Napoleonic France. This reorientation, I argue, had at least four grounds: 1) the above-mentioned changes in the conception of philosophy; 2) an historical ana-

lysis of the transition from antiquity to modernity; 3) the reception of modern political economy; and 4) the experience of the final collapse of the German Empire.

The year of the Lord 1807. The Holy German Empire is dissolved. A new Germany is in the process of taking shape under the spell of the Napoleonic Confederation of Rhine. The owl of Minerva begins its flight.

Samhällsvetenskapligt bibliotek

Beställ billigare

Donald Broady *Den dolda läroplanen*, 326 s, ill. Bokhandelns
c:a-pris: 85: — Pris vid direktbeställning: 60: —

Hans Peter Duerr *Drömtid. Om gränsen mellan det vilda och det civiliserade*, 244 s, ill. C:a-pris: 90: — Pris vid direktbeställning: 65: —

Rudi Dutschke *Gå upprätt. En fragmentarisk självbiografi*, 160 s, ill. C:a-pris: 85: — Pris vid direktbeställning: 70: —

Rudi Dutschke *Min långa marsch. Tal, texter och intervjuer om det härskande falska och om fredens radikalitet* (Brutus Östling, red), 128 s, ill. C:a-pris: 70: — Pris vid direktbeställning: 55: —

Jan Thavenius *Liv och historia. Om människan i historien och historien i människan*, 264 s. C:a-pris: 95: — Pris vid direktbeställning: 70: —

Jan Thavenius *Modersmål och fadersarv. Svenskämnets traditioner i historien och nuet*, 288 s, ill. C:a-pris: 95: — Pris vid direktbeställning: 65: —

Olle Törnquist *Marxistisk barlast*, 336 s, ill. C:a-pris: 130: —
Pris vid direktbeställning: 100: —

Utkommer i januari -84:

Johannes Beck (red) *Fascismens barn. Terror och hopp i Tyskland under nazismen och i nuet*, 500 s, ill. C:a-pris: 140: —
Pris vid direktbeställning: 100: —

Stephan Oettermann *Tecken på huden. Tatueringens europeiska historia*, 134 s, ill. C:a-pris: 80: — Pris vid direktbeställning: 60: —

Charles Taylor *Hegel*, 704 s. C:a-pris: 180: — Pris vid direktbeställning: 160: —

*Beställ direkt från Symposion Bokförlag, Aspnäsvägen 16,
175 37 Järfälla.*

"Vad har man nu att göra med ödet? Politiken är ödet."

(Napoleon till Goethe 1808)

Symposion avhandling

ISBN: 91 7696 027-7